



Der Helianddichter ein Laie.

Von

Dr. Wilh. Bruckner.

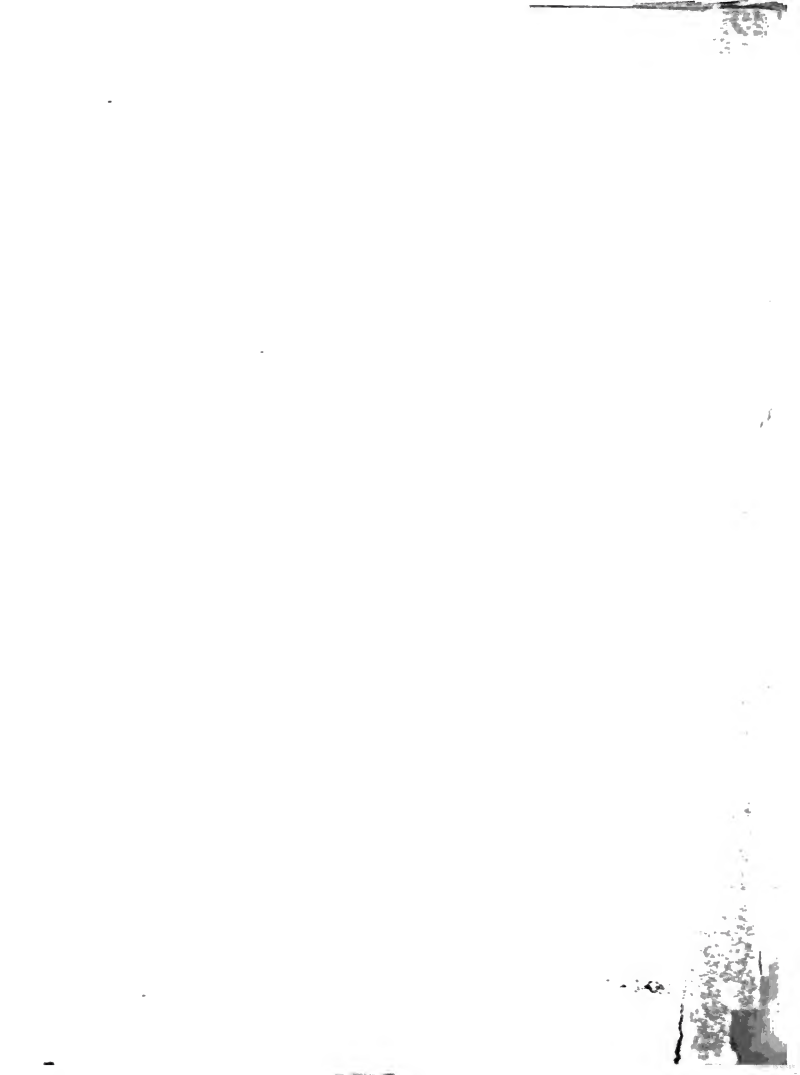
Wissenschaftliche Beilage

zum

Bericht über das Gymnasium in Basel

SCHULJAHR 1903/04.

BASEL
Friedrich Reinhardt, Universitäts-Buchdruckerei
1904.



Nach der Beurteilung, welche die an treffenden Bemerkungen reiche Arbeit von Jostes über den Dichter des Heliand [1]) im allgemeinen gefunden hat [2]), möchte es eine wenig verlockende Aufgabe scheinen, die Ansicht, der Helianddichter sei ein Laie gewesen, von neuem aufzunehmen und ihre Richtigkeit nachweisen zu wollen. Nun ist aber doch gerade die Frage nach dem Stande des Dichters von ausserordentlicher Bedeutung für die Würdigung seines Werkes und seines dichterischen Könnens überhaupt, und da ist es wohl berechtigt, zumal da die Ausführungen Jostes' in verschiedener Hinsicht unvollständig sind, den Versuch ihn als Laien zu erweisen nochmals zu unternehmen. Die herrschende Ansicht tut ihm m. E. vielfach Unrecht, indem sie ihm an der Gestaltung seines Stoffes im einzelnen einen zu geringen Anteil zuschreibt.

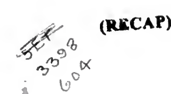
Über die Person des Dichters wissen wir bekanntlich nichts als das, was die Præfatio berichtet: darnach ist derselbe ein Mann aus dem Sachsenvolk gewesen, der den Ruf eines bedeutenden Sängers genoss *(qui apud suos non ignobilis vates habebatur)*. Diese Angabe hat man bis zu Ende der sechziger Jahre vielfach unbedenklich in dem Sinne verstanden, dass der Helianddichter ein Sänger von Beruf, ein sog. *scop,* und somit ein Laie gewesen sei. Seitdem hat sich unter dem Eindruck der Quellenuntersuchungen vornehmlich von Windisch und Sievers [3]) in diesem Punkte eine gründliche Umgestaltung der Ansichten vollzogen. Diese haben dargetan, dass der Dichter seiner Darstellung die Evangelienharmonie des Tatian zugrunde gelegt hat, dass er aber daneben eine beträchtliche Zahl von Gedanken den zu seiner Zeit verbreiteten Evangelienkommentaren Hrabans, Bedas und Alcuins entnommen habe. Der Schluss lag nahe, dass der Dichter sich diese Fülle theologischer Gelehrsamkeit nur durch eigenes Studium angeeignet haben könne, dass er also ein gelehrter sächsischer Geistlicher, vermutlich Mönch eines sächsischen Klosters gewesen sein müsse. Einiges Unbehagen verursachte allerdings bei dieser Annahme die schon erwähnte Notiz der Præfatio, an deren Richtigkeit zu zweifeln — zumal bei der hohen technischen Vollendung des Gedichtes — kein triftiger Grund vorliegt. Denn wenn es hier heisst, dass der Dichter schon früher bei seinen Volksgenossen für einen bedeutenden Sänger gegolten habe, bevor er als etwas Neues den Auftrag erhielt, die biblische Geschichte zu bearbeiten, so wird er sich diesen Ruf vermutlich durch weltliche Dichtungen gewonnen haben, und dadurch dürfte die Meinung, er sei Mönch gewesen, so gut wie ausgeschlossen werden. Auf verschiedene Weise hat man versucht, dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen: ich erwähne nur die geistreiche Hypothese Kögels [4]), der Helianddichter sei in jüngeren Jahren als *scop,*

[1]) Zeitschr. für deutsches Altertum 40, 341 ff.

[2]) Z. B. Kauffmann in der Rezension von Pipers Ausgabe Z. f. d. Ph. 32, 509 ff.; Behaghel in der Einleitung zur 2. Auflage seiner Ausgabe, S. 15; Steinmeyer in den Ergebnissen und Forschungen der germanist. Wissenschaft (Leipzig 1902) S. 224.

[3]) Windisch, der Heliand und seine Quellen, Leipzig 1868. Sievers, Z. f. d. A. 19, 1 ff.

[4]) Geschichte der deutschen Literatur 1, 283; dazu Jostes, Z. f. d. A. 40, 341.



d. h. als berufsmässiger Sänger durch die sächsischen Lande gezogen und erst in reiferem Alter ins Kloster eingetreten, um sich dann hier der geistlichen Dichtung zu widmen. Konsequenter ist Sievers vorgegangen: auf Grund der Voraussetzung, dass nur ein gelehrter Geistlicher, der sich freilich auch unter der Kutte seine volkstümliche Art erhalten hätte, den Heliand gedichtet haben könne, stellte er des entschiedensten in Abrede, dass unter dem Ausdruck *vates apud suos non ignobilis* ein Volkssänger gemeint sei. Unmöglich könne der Helianddichter ein solcher Sänger und also ein Laie gewesen sein, weil das zu der ganz undenkbaren Annahme führen würde, dass der Dichter seinen Stoff von einem geistlichen Beirat übermittelt erhalten hätte. Es ist Jostes' Verdienst, trotz der scharfen Verurteilung der älteren Ansicht durch Sievers, die anscheinend erledigte Frage nach dem Stand des Dichters aufs neue energisch angegriffen zu haben. Mit Recht betont er, dass die Worte der Præfatio, sofern man ihre Angaben überhaupt auf den Heliand bezieht, ungezwungen ausgelegt nichts anderes sagen, als dass der Helianddichter ein Volkssänger, also ein Laie gewesen ist. Zu dieser Annahme stimmt ja vor allem auch die Tatsache, dass er die Verstechnik und den Stil des altgermanischen Epos in hohem Grade beherrscht; namentlich das vielgliedrige Formelwerk handhabt er mit grosser Sicherheit.[1]) Es ist kaum glaublich, dass einer der nicht gewissermassen in dieser Kunstübung aufgewachsen ist, also etwa ein Mönch, sich so vollständig darein eingelebt haben soll.

Jostes sucht seine Ansicht aus dem Gedichte selbst zu beweisen durch eine Reihe von Beobachtungen über allerhand Versehen und Missverständnisse, die man einem Geistlichen nicht zutrauen dürfe, die also für die Autorschaft eines Laien Zeugnis ablegen können. Seine Ausführungen scheinen freilich, etwa von Piper (As. Bibeldichtung 1, Einl. LVI) abgesehen, wenig Beifall gefunden zu haben. Sievers hat seither in Herzogs Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche (7, 617 ff.) seine früher geäusserte Ansicht von neuem, wenn auch weniger schroff, vertreten, und auch Wrede, der doch den sprachlichen Ausführungen Jostes' über die Heimat des Heliand wenigstens in ihrem negativen Teile zustimmt, hält (Z. f. d. A. 43, 349) durchaus an der Annahme eines theologisch gebildeten Bibelpoeten fest. Neuerdings hat Kauffmann (Z. f. d. Ph. 32, 512 ff.) nachzuweisen gesucht, dass zwischen dem Heliand und dem Matthäuskommentar des Paschasius Radbertus weitgehende literarische Beziehungen bestehen, womit natürlich für die Ansicht, der Dichter sei ein gelehrter Geistlicher gewesen, wieder ein neuer Beweis gewonnen sein soll.

Jostes hat sich in seinen Ausführungen im wesentlichen darauf beschränkt, die Stellung des Helianddichters zur Evangelienharmonie des Tatian, der Quelle, die ihm seinen Stoff darbot, zu untersuchen. Das konnte aber nur einen Teil seiner Aufgabe bilden und durfte zur Entscheidung der streitigen Frage nicht genügen. Da sich die Annahme, der Dichter sei ein Geistlicher gewesen, namentlich auch auf den Nachweis stützt, dass er zahlreiche gelehrte Kommentare benützt hat, so müssen wir im folgenden nicht nur sein Verhältnis zu Tatian, sondern auch dasjenige zu den Kommentaren genauer ins Auge fassen.

Für den ersten Teil unserer Untersuchung, der das Verhältnis des Dichters zu Tatian betrachten soll, kommt m. E. die Auswahl des Stoffes wenig in Betracht. Windisch (S. 44 f.) und Sievers (Einl. XLIII) haben freilich das Hauptargument für die Ansicht, dass der Dichter ein Mann von gelehrter, geistlicher Bildung gewesen sei, in der vollendeten künstlerischen Gliederung und Ordnung des Werkes gesehen. Damit kontrastiert aber auffallend, was Schönbach[2]) über die Arbeitsweise des Dichters bemerkt: „Der sächsische Sänger

[1]) Kögel, Gesch. d. d. Lit. 1, 284.

[2]) Deutsches Christentum vor tausend Jahren, Cosmopolis 1 (1896) S. 616.

liest zu dem Abschnitte des Evangeliums, den er jetzt vor sich hat, eine entsprechende Partie der Kommentare und der Schriften, die er sonst gebraucht, das Gelesene verwertet er jedoch aus dem Gedächtnis, weshalb oftmals das letzte bei ihm zuerst steht, ein Vorgehen, das uns von Fall zu Fall das Ausmass seiner zeitweiligen Lektüre genauer zu begrenzen gestattet." Es lässt sich kaum leugnen, dass eine zum voraus gestaltete, planmässige Anordnung des ganzen Werkes im Sinne von Windisch und Sievers bei einem solchen stückweisen Vorgehen des Dichters, wie Schönbach es sich denkt, so gut wie ausgeschlossen ist. Ich meine nun aber, dass die Anordnung des Stoffes als Ganzes für eine Untersuchung, wie die folgende, überhaupt keine richtige Grundlage bildet. Anfang und Ende der Geschichte Christi, die sich ja einer epischen Behandlung wohl fügte, mussten natürlich als Hauptstücke christlicher Lehre möglichst vollständig wiedergegeben werden; was dazwischen lag, hat begreiflicherweise allerhand Kürzungen erfahren. Die Grundsätze, die im allgemeinen bei der Auswahl des Stoffes massgebend waren, haben vornehmlich Jellinek (A. f. d. A. 21, 208 ff.) und Lauterburg[1]) festgestellt. Die Frage nun aber, ob wirklich die Auswahl im einzelnen vom künstlerischen Standpunkte aus so glücklich sei, dass sie nur der Dichter selbst auf Grund völliger Kenntnis des biblischen Berichts getroffen haben könne, dass also die vermittelnde Übersetzertätigkeit eines Geistlichen völlig ausgeschlossen sei, die lässt sich nur auf Grund sehr subjektiver Eindrücke diskutieren und verspricht daher für uns keine fördernden Ergebnisse.[2]) Von grosser Bedeutung ist dagegen die Behandlung der einzelnen aufgenommenen Abschnitte durch den Dichter, insbesondere die Art, wie er den biblischen Bericht umgestaltet und verändert. Mit Recht, wie ich glaube, hat Jostes betont, dass wir einem Geistlichen der damaligen Zeit willkürliche Abweichungen vom biblischen Berichte — wofern sie nicht etwa ganz unwesentliche Dinge betreffen — nicht wohl zutrauen dürfen. Wenn sich nun aber nachweisen lässt, dass der Dichter nicht nur allerhand Irrtümer begeht, sondern dass er vielfach ohne erkennbaren Grund die Erzählung der Evangelien oft nicht unwesentlich umgestaltet, so wird es bedenklich, an der Autorschaft eines Geistlichen festzuhalten, der ja den Tatian stets zur Belehrung und Vergleichung nachschlagen konnte; die Annahme wird dann wahrscheinlich, dass der Dichter ein Laie gewesen sei, dem sein Stoff mündlich vorgetragen wurde, der sich also, ohne den Tatian stets einsehen zu können, im wesentlichen auf sein Gedächtnis angewiesen sah. Ich füge hier gleich bei, dass Schönbachs Vorstellung von der Arbeitsweise des Dichters — abgesehen davon, dass auch er an dem geistlichen Stande desselben festhält — m. E. gewiss ziemlich das Richtige trifft. Partienweise hat er, wie ich meine, die biblische Geschichte aus dem Gedächtnis bearbeitet, und nicht selten hat sich ihm in der Erinnerung allerhand verschoben.

Jostes (Z. 40, 350 ff.) hat, um seine Ansicht zu erweisen, in erster Linie auf eine Anzahl von Stellen aufmerksam gemacht, da sich beim Dichter ein auffallender Mangel an geographischen und historischen Kenntnissen offenbart.[3]) Dazu lassen sich noch andere nachtragen:

---

[1]) Lauterburg, Heliand und Tatian, Diss. Bern. 1896.

[2]) Immerhin werden im folgenden einzelne Stellen gelegentlich besprochen werden, wo sich ein Mangel an planmässiger Auswahl und Anordnung des Stoffes geltend macht, s. S. 6 f.

[3]) Kauffmann, Z. f. d. Ph. 32, 518 f., hat versucht darzutun, dass dies durchaus nicht der Fall sei, und dass es bei der Mehrzahl dieser Stellen nicht angehe, von einem Versehen des Dichters zu reden. Ich kann aber nicht finden, dass seine Ausführungen im Ganzen und Grossen überzeugend wirken. Rein unverständlich ist es mir z. B., wie er behaupten kann, die Bemerkung von Jostes, dass der Dichter Judäa als Landschaft nicht kenne, sei unrichtig; denn *Judeo folc* bedeute nichts andres als Judäa. Dass der Dichter bei dieser und ähnlicher Verwendung des Volksnamens der Juden nicht entfernt an die spezielle Beziehung auf Judäa denkt, zeigen manche Stellen ganz deutlich; z. B. v. 2071 f. ***tho uuarð that so uuido cūð obar Galileo land Judeo liudeon.***

v. 786–90. *Tho he gertalo*
tuelibi habde, tho uuarð thiu tid cuman
that sie thar te Hierusalem Juðeo liudi
iro thiodgode thionon scoldun . . .

Daraus ergibt sich doch wohl, dass der Dichter im Gegensatze zu der bestimmten Angabe (Luk. 2, 41) das Hinaufziehen der Juden nach Jerusalem im zwölften Lebensjahre Christi für ein ganz besonderes Ereignis hält.

Auch das Verhältnis der Priester, Pharisäer und Schriftgelehrten zu ihren Volksgenossen ist dem Dichter nicht klar. Dass die Pharisäer nirgends mit Namen genannt werden, sondern dass der Dichter ganz allgemeine Bezeichnungen wie *oðra Judeon, nithfolc Judeono* u. a. für sie verwendet, ist bekannt (vgl. A. f. d. A. 21, 212). Besonders deutlich aber sind die zwei Stellen v. 4134 ff. und 5880 f. Die erstere entspricht Joh. 11, 47 *colligerunt ergo pontifices et Pharisæi consilium;* aus diesem Rate macht der Dichter eine gewaltige Volksversammlung *meginthiodo gimang*. An der zweiten ist in ähnlicher Weise von den Beratungen der Hohenpriester und Ältesten die Rede und von ihrem Versuch die Hüter zu bestechen, und wiederum heisst es ganz allgemein: *Thuo budun im meðmo filo Judeo liudi . . .*

Auch die Stellung des Pilatus konnte sich der Dichter nicht jeden Augenblick richtig vergegenwärtigen; so erklärt sich der merkwürdige Irrtum v. 5344 f. bei der Wiedergabe von Joh. 19, 10 *nescis quia potestatem habeo*, worauf schon Jellinek und Jostes aufmerksam gemacht haben. In diesem Zusammenhang ist auch noch zu erwähnen, dass v. 5749 ff. bei der Bestellung der Hüter zum Grabe Pilatus vollständig ignoriert wird: die Juden allein bestimmen in ihrer Versammlung die Wächter, so dass es sogar völlig unklar bleibt, an wen sich die Anrede *huat, thu uuest* u. s. w. richtet. Die Abweichung vom biblischen Bericht namentlich bei v. 5344 f. ist um so auffallender, wenn man damit die durchaus richtigen Angaben über Pilatus v. 5125 ff. vergleicht. Ich vermute, dass an letzterer Stelle, wo der römische Landpfleger zum ersten Male genannt wird, dem Dichter etwas genauerer Aufschluss über ihn erteilt worden ist; im weiteren Verlaufe mag er das zum Teil wenigstens wieder vergessen haben.

Jedenfalls enthalten die Verse 5344 f. nicht bloss ein einfaches Missverständnis, sondern sie sind mit unter die Stellen zu rechnen, da bei dem Dichter ein deutlicher Mangel an Übersicht über seinen Stoff zu Tage tritt. Die wichtigsten Stellen der Art (v. 2388 bis 2646, bes. 2438 u. 2538; 3940 ff.) hat Jellinek a. O. S. 213 zusammengestellt. Charakteristisch ist hier namentlich die letztere: auf die Frage Christi an die Juden, warum sie ihn denn steinigen wollten, antworten diese v. 3950 ff. . . *uui duot it be thinun uuordun, huand thu . . . gihis for theson Judeon, that thu sis god selbo, mahtig drohtin* u. s. w. Diese Anklage der Juden (Joh. 10, 33) bezieht auf die vorhergehenden Reden Jesu, die mit den Worten schliessen *ego et pater unum sumus* (Joh. 10, 30). Im Heliand sind aber diese Worte, wie die meisten Reden des Johannesevangeliums, ausgelassen, der Vorwurf der Juden steht also völlig in der Luft. Es mag dies freilich den Zuhörern, denen ja die Vorstellung von der Gottheit Christi geläufig war, so wenig wie dem Dichter aufgefallen sein. Aber gewiss ist eine solche Stelle geeignet, die übliche Ansicht, wonach sich der Dichter seinen Stoff bei voller Kenntnis des biblischen Berichtes sorgfältig ausgewählt haben sollte, schwer zu erschüttern. Noch an einer andern Stelle, die bis jetzt, wie es scheint, übersehen worden ist, zeigt es sich deutlich, dass der Dichter seinen Stoff nicht ordentlich übersieht. V. 5394 f. und v. 5621 f. übernimmt er nämlich aus Tatian 167 u. 170 die zwei Zeitangaben Joh. 19, 14[1])

[1]) Bei Sievers fehlt diese Stelle *hora quasi sexta* unter den Quellennachweisen.

und Matth. 27, 45, die einander widersprechen und sich gegenseitig ausschliessen. Dementsprechend heisst es v. 5394 f. (vor der Freilassung des Barrabas):

Thiu uurth nahida thuo
mari maht godes endi middi dag

und v. 5621 f. (nachdem Christus am Kreuz schon die Worte *Mulier, ecce filius tuus* und *ecce mater tua* gesprochen hat):

thuo uuarth thar an middian dag mahti tecan
uuundarlic giuuaraht u. s. w.

Es scheint mir undenkbar, dass der Dichter, wenn er sich seinen Stoff planmässig zum voraus ausgewählt hätte, diesen Widerspruch nicht hätte bemerken sollen. Einem Geistlichen dagegen, der dem Dichter seinen Stoff partienweise vortrug, konnte so etwas leichter begegnen.

Man kann die Beweiskraft einzelner von den bis jetzt erwähnten, auch von den bei Jostes a. O. besprochenen Stellen nicht sonderlich hoch anschlagen; besonders in geographischen Fragen, auf die Jostes in seiner Beweisführung sehr viel Gewicht gelegt hat, wird man wohl auch von einem Geistlichen des 9. Jahrhunderts keine völlige Genauigkeit verlangen dürfen. Ich gehe im folgenden dazu über, eine Reihe weiterer Stellen herauszuheben, die geeignet sein können auf unsere Frage Licht zu werfen, weil der Dichter von der Erzählung der Evangelien abweicht, ohne dass sich ein Grund erkennen liesse, der einen Geistlichen, der nach dem Tatian arbeitete, dazu hätte veranlassen können. Jostes (S. 353 ff.) hat einzelnes, was hier zu erwähnen ist, schon zusammengestellt; er hat aber eine sehr reiche Nachlese übrig gelassen.

Eine an sich unbedeutend scheinende Änderung enthalten die Verse 114 ff. Die Reden des Engels, Luk. 1, 13—17 und 1, 19, sind zusammengenommen, so dass Gabriel dem Zacharias gleich nach dem ersten Grusse seinen Namen und seine göttliche Sendung eröffnet. Erst nach dieser feierlichen Verkündigung bringt nun dieser seine kleinmütigen Bedenken vor, die nun ohne Zweifel viel unpassender sind als im Berichte des Lukas (1, 18). Das Verfahren des Dichters ist hier in Kleinigkeiten dasselbe, das er sonst auch im Grossen anwendet. Es ist schon mehrfach beobachtet worden, dass er Zusammengehöriges, im Evangelium aber Getrenntes, vereinigt. Die wichtigsten Beispiele dafür haben Windisch (S 32 ff.) und Jellinek (A. f. d. A. 21, 211 ff.) zusammengestellt; letzterer hat aber dabei mit Recht betont, dass diese Umstellungen durchaus nicht alle als Verbesserungen zu fassen sind. Ich meine, die Annahme liege nahe, dass ein Dichter, der nach dem Gedächtnisse arbeitete, solche Umstellungen, die eine Vereinfachung des Gedankenganges bedeuteten, grossenteils unbewusst vollzogen haben mag.

In auffallender Weise ist ferner der Bericht von der Namengebung des Johannes umgestaltet. Den wesentlichen Anstoss zu dieser Veränderung gab offenbar die Rede der Elisabeth, die der Dichter vorangestellt und selbständig ausgeführt hat, indem er die ausführliche Begründung v. 216—20 zufügte; denn nun musste der Versuch, dem Knaben einen andern Namen zu geben, eher unpassend erscheinen. Daher nun die Einführung eines übermütigen Verwandten *(en gelhert man 221)*, dessen unbesonnene Äusserungen dann wiederum von einem älteren, verständigeren gebührend zurückgewiesen werden. Wenn auch diese ganze Szene durch die Änderungen an Anschaulichkeit eher gewonnen hat, so lässt sich doch nicht verkennen, dass der Dichter hier seinen Stoff völlig frei und von Tatian unabhängig gestaltet.[1]) Noch charakteristischer sind zwei kleine Änderungen in der 6. Fitte, die deutlich zeigen, dass er aus dem Gedächtnis wiedererzählt:

[1]) Angesichts dieser und anderer tiefgreifenden Veränderungen ist mir die Äusserung Schönbachs (a. O. S. 616) nicht verständlich: „Anfangs hält sich der Dichter streng an seine Vorlagen, es gibt in den ersten tausend Versen des Heliand wenige Adjectiva oder Adverbia, die nicht auf Anlass der Quelle ein-

v. 463—68. *Thar fundun sea enna guodon man*
aldan at them alahe adalboranan
the habda at them uuiha so filu uuintro endi sumaro
gilibd an them liohta: oft uuarahta he thar lof goda u. s. w.

Simeon ist nach dieser Darstellung beständig im Tempel um Gott zu dienen im Gegensatz zu der Angabe des Luk. (2, 25 u. 27): *Et ecce homo erat in Hierusalem . . . et venit in spiritu in templum.* Sodann v. 502 f. Nachdem hier Simeon seine Rede geendet hat, fährt der Dichter folgendermassen fort: *Thiu thiorna all forstod uuisas mannas uuord.* Dies widerspricht geradezu der bestimmten Angabe Luk. 2, 33: *Et erat pater eius et mater mirantes super his quæ dicebantur de illo.* In beiden Fällen scheint eine ungenaue Erinnerung an ein ähnliches Motiv vorzuliegen; im ersten hat er wohl, was nachher, Luk. 2, 37 (v. 512 ff.), von Anna berichtet wird, gleicherweise auch auf Simeon bezogen, beim zweiten mag es sich um eine unbestimmte Reminiscenz an die ähnliche Stelle Luk. 2, 19 (v. 435 ff.) handeln.

Beträchtliche Abweichungen in der Anordnung des Stoffes weist ferner die Fitte 11 auf, worin nach Tat. 13 das Auftreten des Johannes erzählt wird Nachdem aus dem Anfang dieses Kapitels Luk. 3, 3 und Matth. 3, 2 in vv. 863—82 absolviert sind, schliesst nun v. 882 der Dichter in Fortsetzung der Rede des Johannes aus dem Ende desselben Matth. 3, 11 und Joh. 1, 26 an. In diesen Versen, die ja im Evangelium in ganz anderem Zusammenhang stehen, da dort die Frage der Juden, wer er sei, und die Antwort des Johannes, er sei weder Christus noch ein Prophet, vorausgeht, sagt ja Johannes schon für jeden Zuhörer des Dichters wohl ganz genügend verständlich, dass er nicht Christus sei:

v. 882 ff. *Ik eu an uuatera scal*
gidopean diurlîco . . .
. . . ac the is an thit lioht cuman
mahtig te mannun endi under eu middiun sted, . . .
the eu gidopean scal an euues drohtines namon
an thana hâlagon gest: that is herro obar all u. s. w.

Trotzdem folgt nun v. 903 ff. die Bemerkung, die Juden hielten den Johannes für Christum, und die Frage an ihn, wer er sei. Bemerkenswert ist dabei auch, dass bei dieser Umordnung der Vers Matth. 3, 11 übel auseinandergerissen wird: ein Teil davon folgt erst jetzt v. 935 ff. Dagegen kann man im Zweifel sein, ob hier auch noch v. 927 ff. zu nennen sei, insofern hier der Dichter die Juden, ohne die Antwort Johannes' auf die Frage, ob er ein Prophet sei, abzuwarten, gleich weiter fragen lässt:

behui thu her dopisli fremis
undar thesumu folke, ef thu tharo forasagono
enhuuilik ni bist?

Es scheint eher, dass er hier, um die Handlung rascher zu fördern, die Antwort unterdrückt hat.[1]) Jedenfalls ist auch diese Fitte ein evidenter Beweis für die Richtigkeit der Ansicht Schönbachs, dass der Dichter seinen Stoff frei aus dem Gedächtnis erzählt.

Auch in der Bergpredigt lässt sich wenigstens stellenweise bei aller Kunst der Gestaltung, die der Dichter namentlich in der grossartigen Einleitung an den Tag legt, eine solche den Zusammenhang schädigende Umstellung einzelner Stücke beobachten. Eine

---

gesetzt sind. Später mit zunehmender Gewandtheit wird er freier und gestaltet den Stoff behaglicher, nicht in so enger Abhängigkeit." Mir scheint es vielmehr, dass bei aller Freiheit im Ausdruck die Genauigkeit der Erzählung im Laufe des Gedichts zunehme.

[1]) Eine ganz analoge Stelle findet sich noch v. 5342: doch vgl. S. 9 Anm.

besondere Unordnung zeigt sich am Schluss derselben. In Fitte 21 v. 1801 ff. scheint zunächst diese grosse Rede genau nach Tat. 43 abzuschliessen: so heisst es denn auch ganz richtig v. 1826 ff.

Tho bigunnun an iro hugi uundron
meginfolc mikil: gehordun mahtiges godes
lioblica lera: ne uuarun an themu lande giuuno
that sie eo fan sulicun er seggean gehordin
uuordun ettho uuercun . . . .
ne habdun thiu Christes uuord
gemacon mid mannun, the he far thero menigi sprac,
gebod uppan themu berge.

Diese Verse entsprechen genau Matth. 7, 28 f., womit die Bergpredigt zu Ende geht. Ganz nach der Anordnung des Tatian folgen nun in Fitte 22 die Ermahnungen an die Jünger vor ihrer Aussendung aus Matth. 10. Der Dichter schliesst dieselben in diesem Abschnitte noch nicht ab, beginnt dann aber die folgende (23.) Fitte v. 1915 ff. damit, dass er etwas aus der Bergpredigt nachholt und zwar Matth. 7, 21 aus Tat. 42, welchen Spruch der geistliche Berater wohl aus praktischen Gründen nicht missen mochte. Daran reiht sich dann ganz unvermittelt eine Sammlung von Sprüchen aus dem teilweise schon behandelten 10. Kapitel des Matth., die in der vorhergehenden Fitte keine Behandlung erfahren haben. Das Flickwerk scheint mir hier völlig offenkundig: eine Verknüpfung der einzelnen Gedanken ist stellenweise kaum vorhanden (vgl. besonders v. 1927, 1971), wie denn auch die Reihenfolge der behandelten Verse völlig von dem evangelischen Berichte abweicht: Matth. 10, vv. 11—15, 40—42, 33 u. 32. Und nun erst folgt der eigentliche Schluss der Bergpredigt mit den Worten Christi:

v. 1980—83. *Thar uuilliu ik imu an reht uuesan*
mildi mundboro so huemu so minun hir
uuordun horid endi thiu uuerc frumid
thea ik hir an thesumu berge uppan geboden hebbiu

Darauf heisst es dann nochmals vom Volke:

v. 1988 ff. *Habdun selbes uuord*
gihorid hebencuninges helaga lera,
so eo te uueroldi sint uuordo endi dadeo
mancunnies manag obar thesan middilgard
spracono thiu spahiron, so hue so thiu spel gefrang,
thea thar an themu berge gesprac barno rikeast.

In aller Form, so will mir scheinen, geht somit diese grosse Rede eigentlich zweimal zu Ende; von der Aussendung der Jünger dagegen ist im folgenden gar nicht mehr die Rede.[1]) Es ist nicht leicht sich die Entstehung dieser Unordnung zu erklären. Aber die

[1]) Man wende dagegen nicht ein, dass der Dichter nach den vorangehenden Mahnungen und Anweisungen, die sich auf die Aussendung beziehen, in dichterisch freier Weise, um seine Zuhörer nicht lange hinzuhalten, diese selbst zu erzählen unterlassen habe. Solche Kürze eignet ihm sonst durchaus nicht. Fügt er doch nicht selten eigene Zusätze bei, um das faktische Eintreten eines Ereignisses, das als bevorstehend schon erwähnt worden war oder das sich aus dem Zusammenhange ohne weiteres von selbst ergeben musste, noch besonders anzukünden: vgl. z. B. v. 170 ff. u. 288 ff., wo beidemale erzählt wird, wie die Prophezeiung Gabriels in Erfüllung geht; ferner v. 3208 ff., 4103 ff.; sodann ähnlich umständlich die Erzählung eines selbstverständlichen im evangelischen Texte nicht erwähnten Zwischengliedes v. 4549 ff., 4824 ff. u. 5460 f. Eher möchte man glauben, dass der Dichter viel weniger an die spezielle Aussendung der zwölf Jünger denkt, als vielmehr diese Ermahnungen an die Jünger allgemein als Weisungen für die Tätigkeit der Missionare überhaupt auffasst, wie sich ja wohl aus der praktischen Ausführung des Spruches *dignus est operarius cibo suo* v. 1862—73 schliessen lässt.

Annahme, dass der Dichter in künstlerischer Absicht die Mahnungen an die Jünger mit der Bergpredigt zu einer grössern Rede habe vereinigen wollen (vgl. Jellinek S. 211), hebt die Schwierigkeit nicht. In diesem Falle hätte er es doch wohl verstanden, den ersten eigentlichen Abschluss der Rede v. 1826 ff. etwas leichter zu gestalten und ihn vielleicht lediglich als wenig bedeutungsvollen Fittenabschluss zu verwenden. Wir kommen hier nicht wohl um die Annahme herum, der Dichter sei kein Geistlicher gewesen, der seinen Tatian beständig nachsehen konnte, sonst wäre auch eine so wirre Anordnung der einzelnen Verse, wie sie namentlich in F. 23 zu beobachten ist, nicht verständlich. Wenn eine Vermutung gestattet ist, so denke ich mir, dass der Dichter, dem der verschiedene Charakter der beiden Reden sowieso nicht völlig deutlich sein mochte, durch den Nachtrag v. 1915 ff., den er einzuschalten veranlasst wurde, zur Annahme kommen konnte, dass beide Reden zusammengehörten, und dass er dann v. 1984 ff. die Bergpredigt nochmals einen Abschluss finden liess, woran er natürlich, als er die 21. Fitte verfasste, noch nicht gedacht hatte.

Mit Recht hat ferner Jostes (S. 355 f.) darauf aufmerksam gemacht, dass der Dichter den Sinn und Zweck der Worte des Hauptmanns von Capernaum (Matth. 8, 9 = v. 2112 ff.) nicht verstanden hat. Aus demselben Grunde ist wohl auch in der Heilung des Gichtbrüchigen einer der feinsten Züge verloren gegangen. Den unzufriedenen Pharisäern sagt Christus (Luk. 5, 23 f.): *Sed quid est facilius dicere: dimittuntur tibi peccata, an dicere: surge et ambula? Ut autem sciatis, quod filius hominis potestatem habet in terra dimittere peccata, ait paralytico: tibi dico: surge* u. s. w. Dass die Heilung erst seine Macht, Sünden zu vergeben, beweisen soll, ist dem Dichter entgangen: Die Verse 2325 ff. lauten darum ganz allgemein:

> „*Ik gidon that*", *quað he*, „*an thesumu manne skin*
> . . . . . . *that ik geuuald hebbiu*
> *sundea te fargebanne endi oc seocan man*
> *te geheleanne, so ik ina hrinan ni tharf.*"

Besondere Erwähnung verdient auch der Schluss dieser (28.) Fitte. Nach den Angaben von Sievers sollen die vv. 2339—75 den Inhalt von Tat. 55—69 kurz zusammenfassen. Der Dichter gibt darin eine allgemein gehaltene Schilderung der Tätigkeit Christi; dabei ist es wohl kaum nötig anzunehmen, dass er bei jedem einzelnen Punkt, den er erwähnt, eine bestimmte Quellenstelle im Auge hatte. Jedenfalls kann er von diesen Kapp. nur eine ganz oberflächliche Kunde gehabt haben. V. 2353 ff. lauten nämlich: *fargaf fegiun ferah, them the fusid was helid an helsid.* Da die Auferweckung des Jünglings von Nain und des Lazarus an ihrer Stelle ausführlich erzählt werden, kann sich diese Angabe nur auf das eine Töchterlein des Jairus beziehen (Tat. 60). Es bestätigt dies m. E. die Vermutung Jostes' (S. 349), dass der geistliche Berater dem Laiensänger kaum viel mehr vorgetragen hat, als was dieser dann dichterisch darstellte.

Bedeutende Änderungen weist ferner das Gleichnis vom Säemann (Fitte 29 f.) auf. Schon Windisch (S. 33 f.) hat darauf hingewiesen; aber der von ihm selbst nur mit Zweifeln unternommene Versuch, die völlig andere Anordnung der vier verschiedenen Bodenarten aus künstlerischen Rücksichten zu erklären, dürfte niemand befriedigen, und vollends die ganz von Matth. abweichende, poetisch freilich trefflich geratene Schilderung vom Geschick des Samens, der auf das Steinichte und auf den Weg fällt, die dann wieder beträchtliche Abweichungen in der Auslegung des Gleichnisses zur Folge hatte, hätte sich wohl ein Geistlicher nicht herausgenommen. Bei der Annahme, dass der Dichter nach dem Gedächtnis arbeitete, erklären sich aber die meisten dieser Abänderungen, die ja wohl einfache Umsetzungen in die heimischen Verhältnisse sind, ganz leicht, zumal wenn wir bedenken, was

auch bei der Bergpredigt zu berücksichtigen ist, dass die Wiedergabe einer längern Rede an das Gedächtnis ungleich höhere Anforderungen stellt als eine einfache Erzählung.

Nur unbedeutend sind einige der folgenden Gleichnisse verändert worden: v. 2561 ff. ist die Motivierung, warum die Knechte das Unkraut unter dem Weizen nicht ausreissen sollen, eine andere als Matth. 13, 29, und v. 2633 f. ist das Schicksal der schlechten Fische, die im Netze gefangen werden, etwas anders geschildert als Matth. 13, 48. Beide Stellen zeugen an sich von grosser Anschaulichkeit und Lebendigkeit, so dass dagegen nichts zu erinnern wäre. Wenn aber gerade in den gleichen Abschnitten dem Dichter auch schon andere Abweichungen sind nachgewiesen worden, die z. T. gewiss aus mangelhaftem Verständnis oder unrichtiger Erinnerung zu erklären sind (vgl. v. 2625 f. und besonders 2685 ff., Jellinek S. 213, Jostes S. 357 ff.), so sind wir auch nicht genötigt anzunehmen, dass der Dichter diese beiden Stellen bewusst abgeändert habe: er ergänzt vielmehr, wie auch sonst öfters — auch seine eigenen Zusätze sind grossenteils so zu beurteilen — allerhand ihm nicht oder nicht mehr bekanntes Detail von sich aus.

Auch in den folgenden Abschnitten zeigt es sich immer wieder deutlich, dass der Dichter seinen Stoff aus dem Gedächtnisse behandelt und dabei manches anders anordnet und in Einzelheiten abändert. So in der Erzählung von dem Tode des Johannes: v. 2745 ff. lässt der König die Tochter zur Unterhaltung der Gäste hereinkommen und verspricht, noch bevor sie tanzt, ihr jeglichen Wunsch zu erfüllen (anders Mc. 6, 22 f.). Abweichend ist übrigens (v. 2776 f.) auch die Wirkung geschildert, die der Wunsch der Tochter auf die Anwesenden ausübt (vgl. Mc. 6, 26). In ähnlicher Weise, das sei hier gleich angeschlossen, ist auch v. 4484 ff. die geschäftliche Abmachung zwischen Judas und den Juden verändert. Auf die Frage des Judas ***quid vultis mihi dare?*** versprechen ihm die Juden zum voraus alles, was er auch verlangen werde, und nach seinem eigenen Ermessen ***(an is selbes duom)*** werden dann 30 Silberlinge als Preis festgesetzt. Aus F. 36 (Gesch. v. kananäischen Weibe) sei folgendes hervorgehoben: gleich an Matth. 15, 23 a ***Jhesus autem non respondit ei verbum*** hat der Dichter 15, 25 a ***at illa venit et adoravit eum*** angeschlossen v. 2994—6. Nun folgt die Fürbitte der Jünger, aber diese ist nun völlig anders motiviert:

v. 2996 ff. ***Giungaron Cristes***
badun iro herron, that he an is hugea mildi
uurði themu uuibe.

womit Matth. 15, 23 b zu vergleichen ist: ***et accedentes discipuli eius rogabant eum dicentes: dimitte eam, quia clamat post nos.***

Dass der Dichter in F. 45, worin er Tat. 116 u. 117 behandelt, manches weggelassen und gekürzt hat, ist schon oft bemerkt worden und im ganzen wohl begründet. Doch bleibt auch hier manches auffallend. Zuerst ist der Einzug in Jerusalem im wesentlichen nach Matth. wie bei Tat. 116 erzählt[1]); die bei Tat. (116, 5) aus Joh. u. Luk. ungeschickt kombinierte Parallelerzählung ist mit Recht zunächst völlig übergangen; wenigstens schliessen sich sofort die Klagen und Weissagungen Christi über Jerusalem an (Luk. 19, 41 ff. bei Tat. 116, 6 = v. 3683—3705). Aus dem übersprungenen Stück wird nun aber Luk. 19, 39 f. (der Tadel der Pharisäer und die Antwort Christi ***dico vobis quia si hi tacebunt, lapides clamabunt)*** nachgeholt. Damit der Zusammenhang nun überhaupt verständlich ist, lässt der Dichter von neuem das Volk ***alluro sango mest*** erheben v. 3709 ff. Er sagt hier also

[1]) Bei der Annahme eines geistlichen Dichters dürfte doch wohl auffallen, dass ein so bekannter und in der Liturgie verwendeter Spruch wie ***benedictus qui venit in nomine domini*** nicht wiedergegeben ist. Ich glaube, dass auch diese Auslassung wie so manches andere, z. B. die (für einen Geistlichen) dürftige und Brot und Wein summarisch zusammenfassende Schilderung von der Einsetzung des hl. Abendmahls v. 4638 ff. nicht auf absichtlich getroffener Auswahl, sondern auf mangelhafter Erinnerung beruht.

bedeutend mehr, als die von Sievers angeführte Quellenstelle Matth. 21, 10; genau besehen nimmt er v. 3706 die Situation gerade an derselben Stelle wieder auf, wo er sie v. 3683 gelassen hat. Die Komposition der Erzählung ist so überaus einfach geworden, aber für einen Geistlichen, der nach der Vorlage des Tatian und nicht nach dem Gedächtnisse arbeitete, würde diese kleine Verschiebung eine ganz merkwürdige, wie mir scheint, fast unglaubliche Unbefangenheit voraussetzen [1]).

Aus Fitte 48 ist die eigentümliche Stelle v. 3940 ff. schon erwähnt worden S. 6. Weiterhin ist aus dem Schlusse derselben (v. 3992 ff.) die völlig veränderte Beziehung bekannt, die die Worte des Thomas *eamus et nos, ut moriamur cum eo* (Joh. 11, 16) infolge einiger Umstellungen gewonnen haben. Auch hier dürfte kaum eine bewusste Umgestaltung vorliegen, vielmehr erklärt sich die Änderung bei der Annahme, dass der Dichter seinen Stoff aus dem Gedächtnis bearbeitete, auf das einfachste: in der Erinnerung haben die vorangehenden, inhaltlich verwandten Verse 3986 ff. (= Joh. 11, 8) diese Worte des Thomas an sich gezogen und nun haben sie sich dem Dichter zu seinen herrlichen Worten eines seinem Herrn treu ergebenen Gefolgsmannes gestaltet. Bei aller Schönheit im einzelnen unterbricht aber diese Rede die Erzählung von Lazarus sehr merklich; v. 4004 knüpft dann ganz unvermittelt wieder an.

Aus dem folgenden führe ich nur noch einige der wichtigsten Stellen an; manches hat auch hier Jostes (S. 359 ff.) schon vorweggenommen.[2]) In Fitte 56 (v. 465 ff.) werden nach der Einsetzung des hl. Abendmahls die Worte *Simon, Simon ecce Satanas expetivit vos. Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua* (Luk. 18, 31 f.) an alle Jünger gerichtet. Dadurch fällt aber ihre wichtige Beziehung auf die Verleugnung des Petrus weg. Auffallend ist, dass dann Christus im folgenden, nachdem er die Jünger seiner Fürbitte versichert hat *(rogavi pro te)* fortführt:

v. 4663 f. *Oc quam hie herod giu freson min,*
thoh imu is uuilleon her uuiht ne gestodi.

Dass sich diese Bemerkung etwa rekapitulierend auf v. 1024 ff. (Matth. 4, 1 ff.) beziehen sollte, scheint mir höchst unwahrscheinlich; einen Anlass dazu bieten an dieser Stelle weder Tatian noch die Kommentare. Mir scheint es eher denkbar, dass eine falsche Auffassung des schon erwähnten Spruches *Satanas expetivit vos* oder eine unrichtige Erinnerung daran diesen Zusatz hier veranlasst haben könnte.

---

[1]) Dies nmso mehr, als ja der biblische Bericht des Tatian einem geistlichen Poeten noch an anderer Stelle gute Gelegenheit geboten hätte, diese kleine Episode (v. 3683 ff.) anzubringen (vgl. Tat. 117, Matth. 21, 15 ff.).

[2]) Von Bedeutung sind namentlich die Ausführungen über v. 4933 ff., worin die Flncht der Jünger durch den Hinweis auf alte Prophezeiungen nicht nur entschuldigt, sondern geradezu begründet wird. Dass der Dichter sich dabei gar nicht bewusst war, dass seine Ausführungen dogmatisch sehr anfechtbar sind, scheint mir mit Jostes sicher. Es verdient aber doch wohl zur Stelle noch angemerkt zu werden, dass der Vers Matth. 26, 56, der hier zur Entschuldigung der Jünger dienen soll, *(hoc autem factum est, ut implerentur scripturæ)*, sich im Evangelium gar nicht auf die Flucht der Jünger, sondern auf die Gefangennahme Jesu bezieht. Ich füge noch bei, dass mir auch die ähnliche Stelle Joh. 19, 36 *ut scriptura impleatur* nicht ganz richtig verstanden zu sein scheint. Die Verse 5708 ff. lauten:

Thio liudi gisauun,
that thanan bluod endi uuater bethiu sprungun,
uuellun fan thero uuundun, all so is uuillio geng
endi hie habda gimarcod er manno cunnie
firio barnon te frumu: thuo uuas it all gifullid so.

Das ist doch nicht anders zu verstehen, als dass der Dichter in dem bei Joh. 19, 34 geschilderten Vorgang die Erfüllung einer Prophezeiung Christi, bezw. einer von ihm getroffenen Anordnnng sieht

Ganz besonders charakteristisch ist die auffallende Änderung in Fitte 67, v. 5640 ff. Die Stelle entspricht den bei Tatian kombinierten Versen Joh. 19, 28 f., Matth. 27, 48 und Joh. 19, 30; der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, dass bei der Schilderung der Kreuzigung die entsprechende Stelle Matth 27, 34 nicht wiedergegeben ist. Der Dichter nimmt hier nun die Szene, die sich vor der Kreuzigung abspielt, mit der spätern zusammen:

v. 5640. *gihordun thena helagun Crist,*
drohtin furi them dode drincan biddian,
quat that ina thurstidi. Thiu thioda ne latta,
uuretha uuitharsacon: uuas im uuilleo mikil,
huat sia im bittres tuo bringan mahtin.
Habdun im unsuoti ecid endi galla
gimengid thia menhuaton; stuod enn mann garo
suitho sculdig scatho, thena habdun sia giscerid te thiu,
farspanan mid spracon, that hie sia an ena spunsia nam,
litho thes lethosten, druog it an enon langan scafte
gibundan an enon bome endi deda it them barne godes
mahtigon te muthe. Hie ankenda iro mirkiun dadi,
gifuolda iro fegnes: furthor ni uuelda is
so bittres anbitan, ac hreop that barn godes
hludo te them himiliscon fader: „Ik an thina hendi
befilliu", quathie,
„minon gest an godes uuillion". u. s. w.

Ich meine, hier sei doch die Ursache dieser Änderung deutlich zu erkennen. Dass ein Geistlicher, zumal der damaligen Zeit, gerade bei der Erzählung von Christi Kreuzigung, die doch für die ganze Christenheit immer einer der feierlichsten und heiligsten Vorgänge gewesen ist, sich eine solche tiefgreifende Änderung aus irgendwelchem Grunde herausgenommen haben dürfte, scheint mir völlig ausgeschlossen. Eher noch könnte man einem Laiendichter eine derartige Unbefangenheit zutrauen. Aber ich glaube, wir haben es auch hier nicht mit einer absichtlichen Umgestaltung zu tun; vielmehr ist die Stelle ein schlagender Beleg für die schon erwähnte Ansicht Schönbachs. Im Gedächtnis des Dichters haben sich auch hier wie sonst öfter verwandte und wirklich oder doch scheinbar zusammengehörige Motive, die im Evangelium getrennt sind, zusammengeschoben und vereinigt.

Aus der Betrachtung der bis jetzt besprochenen Stellen scheint mir ganz deutlich hervorzugehen, dass der Dichter nicht direkt nach dem Tatian arbeitet, sondern dass er seinen Stoff frei aus dem Gedächtnis behandelt. Mit dieser Erkenntnis fällt aber eines der wichtigsten, wo nicht das wichtigste Argument für die Annahme, der Helianddichter sei ein Geistlicher gewesen. Was hätte denn den Dichter, wenn er, wie ja auch Schönbach annimmt, wirklich Geistlicher gewesen wäre, hindern können, an solchen Stellen, wo er seiner Sache nicht ganz sicher war, den Tatian nachzuschlagen, den er doch, wie vorauszusetzen, beständig zur Hand haben musste, wenn er sich seinen Stoff selbst partienweise daraus zusammenstellte? Dass er es nicht getan hat, dass er vielmehr eine ganze Reihe von Irrtümern und Ungeschicklichkeiten begeht, dürfte sich kaum anders erklären lassen als durch die Annahme, dass er eben bei seiner Arbeit die lateinische Quelle gar nicht hat nachschlagen können, weil er nicht Latein verstand, weil er, wie ja auch die Præfatio sagt, ein berufsmässiger Sänger, ein Laie, war.

Unter dieser Voraussetzung, dass der Dichter, ein Laie, den Stoff, der ihm partienweise vorgetragen wurde, nach dem Gedächtnis wiedergab, mögen sich auch einige andere Erscheinungen leichter erklären. So ist manches ausgelassen, was sich allem Ermessen nach

ganz wohl zur Wiedergabe geeignet hätte: z. B. Petri Fischzug (Tatian Kap. 19), die Segnung der Kinder (Tat. 101) oder die Geschichte von der Samariterin (Tat. 87), die doch wohl, wie das althochdeutsche Lied schliessen lässt, ziemlich beliebt war. Freilich die Motive der einzelnen Auslassungen entziehen sich unserer Beurteilung und so ist es müssig über solche Einzelheiten der Auswahl mit unserm Dichter zu rechten:[1]) für die Beantwortung unsrer Frage würde daraus jedenfalls kein Gewinn fliessen. Von ungleich grösserer Wichtigkeit ist es auch hier wieder, wenn sich innerhalb der behandelten Geschichten auffallende kleine Auslassungen finden. Diese betreffen namentlich die Eigennamen; schon Jostes hat darauf hingewiesen, wie inkonsequent der Dichter mit diesen fremden Namen verfährt. Manche fehlen völlig: so ist z. B. die Elisabeth lediglich die „alte Frau" des Zacharias (vgl. v. 79, 124 u. 166) und Zebedäus der „verständige Vater" seiner Söhne *(frod man* 1173, *iro ald fadar frod* 1184); ähnlich fehlt die Angabe, wo die Hochzeit (von Kana) stattgefunden hat, es heisst einfach v. 1994 f. *giwet ima tho . . an Galileo land*. Dies möchte vielleicht unbedeutend erscheinen. Wenn wir aber bedenken, wie sehr es epischer Brauch ist, sämtliche Personen mit Namen einzuführen, so möchte gerade diesem Punkte ein besonderes Gewicht zukommen Ich halte es für unrichtig mit Jellinek (A. f. d. A. 21, 212) anzunehmen, dass diese fremden Namen absichtlich ausgelassen sind. Denn an andern Stellen schenkt uns der Dichter solche genauere Mitteilungen nicht: vgl. z. B. die Angabe v. 504 f. *Anna was siu hetan, dohtar Fanueles* oder die zwecklose Nennung von *Effrem* v. 4186. Irgend ein festes Prinzip, das den Dichter veranlasst hätte, den einen Namen zu nennen und den andern nicht, ist durchaus nicht zu erkennen. Ich meine, mit Jostes lässt sich dieses anscheinend zufällige Fehlen mancher Namen nicht wohl anders erklären, als durch die Annahme, der Dichter habe sie eben nicht im Gedächtnis behalten. Das völlig inkonsequente Verfahren würde sich m. E. kaum begreifen lassen. wenn der Dichter wirklich persönlich den Tatian hätte einsehen können und ihn etwa bei seiner Arbeit immer neben sich gehabt hätte.

In diesem Zusammenhange mögen auch einige auffallende Fitteneinschnitte erwähnt werden,[2]) wenngleich auf diesen Punkt kein besonderes Gewicht gelegt werden darf. Im grossen und ganzen ist ja die Einteilung in Fitten wohl begründet, und es ist auch nur natürlich, dass diese Einschnitte im wesentlichen mit solchen bei Tatian zusammenfallen. An einzelnen Stellen finden sich aber Fittenschlüsse, die in auffallender Weise von der Kapiteleinteilung Tatians abweichen[3]): so ist z. B. beachtenswert, dass die Erzählung von den Hirten (Tatian Kap. 6) v. 386—437 durch den Fittenabschnitt v. 427 unterbrochen wird; ferner wird Tat. 90, v. 3036 ff. (das Bekenntnis Petri Matth. 16, 13 ff.), durch den Einschnitt v. 3057 zerteilt; auch schliesst im folgenden diese 37. Fitte nicht ab mit den Reden aus Tatian 90 (Matth. 16, 21—23), sondern der Dichter beginnt noch Tat. 91, die Geschichte von der Verklärung v. 3107 ff., die er dann natürlich erst in der folgenden (38.) Fitte v. 3122 ff. zu Ende führt. Auch Tatian Kap. 145 wird durch den Fitteneinschnitt merkwürdig auseinandergerissen: in Fitte 51, v. 4285, ist noch nach Matth 24, 3 die Frage

[1]) Man könnte z. B. einwenden, der Fischzug Petri (Tat. 19) sei übergangen wegen der viel später folgenden Parallelerzählung Joh. 21, 4 ff. (Tat. 179), die ja wohl in dem verlorenen Schluss enthalten gewesen sein könnte.

[2]) Über die Fitteneinteilung s. Verf. Z. f. d. Ph. 35, 533. Ich lege im folgenden die in der Handschrift C überlieferte Einteilung, freilich mit Korrektur der durch die Beschaffenheit der Vorlage veranlassten Irrtümer unverändert zugrunde.

[3]) Bei Beibehaltung der handschriftlichen Einteilung wird die Darstellung im Tempel (Luk. 2, 21—39) in einer Fitte (6.) zu Ende gebracht; der Einschnitt v 535 (bezw. 537) stimmt genau überein mit der Einteilung Tatians (Kap. 7/8).

der Jünger *Quando haec erunt* erzählt,[1]) mit der Antwort Christi beginnt dann aber die nächste (52.) Fitte v. 4294 ff. An einzelnen Stellen lässt sich ja wohl allerhand zugunsten der Einteilung des Dichters vorbringen. Ich glaube aber, die Tatsache, dass die wohlbegründete Einteilung Tatians an mehreren Stellen ohne tieferen Grund aufgegeben ist, würde für einen Geistlichen eine höchst bemerkenswerte Selbständigkeit bezeugen. Mit der Annahme aber, der Dichter sei ein Laie nnd habe überhaupt keine Tatianhandschrift selbst benützen können, lässt sie sich auf höchst einfache Weise vereinigen.

Nicht in letzter Linie kommt endlich für uns anch die eigentümliche Art des Dichters den biblischen Stoff zu behandeln in Betracht. Sievers hat sich seinerzeit (Z. f. d. A. 19, 5) weniger zurückhaltend als später über die Frage, ob ein volksmässiger Sänger den Heliand gedichtet haben könne, folgendermassen ausgesprochen: „Man vergleiche nur ohne vorgefasste Meinung den Heliand Vers für Vers mit den nachgewiesenen Quellenstellen und frage sich dann, ob es wohl denkbar ist, dass ein des Lateins unkundiger Volkssänger mit so ängstlichem Festhalten an dem quellenmässigen Stoff, jeden eigenen Gedanken sorgfältig ausschliessend, arbeiten konnte. Solche Ängstlichkeit erklärt sich nur bei einem Geistlichen, der zwar von dem biblischen Lehrstoff manches, als für den Augenblick für seine Leser und Hörer nicht geeignet, zurückhalten konnte, der es aber nicht wagen durfte, auch nur das geringste von seinem eigenen zu dem hinzuzutun, was ihm die Bibel oder aushelfend die kirchlich anerkannten Autoritäten der Kommentare darboten“. Von dieser ganzen Ausführung lässt sich m. E. nichts halten. Dass der Dichter an dem biblischen Stoffe allerhand Änderungen vornimmt, ist oben mehrfach gezeigt; eine Stelle wie die S. 13 besprochene (v. 5640 ff.) weist, wofern man sie nicht als ein Versehen auffassen will, einen tiefen, eigenmächtigen Eingriff des Dichters auf. Auch an Zusätzen, zu denen die kirchlichen Quellen keinen Anlass gaben, fehlt es nicht; ich will hier nur auf einige aufmerksam machen, die uns den Dichter von der rein menschlichen Seite zeigen; einige andere werden später noch kurz berührt werden. In Fitte 26 (Jüngling von Nain) wird zuerst der Jammer der Mutter beschrieben:

v. 2183 ff. *Thiu moder aftar geng*
an iro hugi hriuuig endi handun slog,
carode endi cumde iro kindes dod,
idis armscapan: it uuas ira enag barn;
siu uuas iru uuidouua, ne habda uunnea than mer,
biuten te themu enagun sunie al gelaten,
uunnea endi uuillean, antthat ina iru uurth benam,
mari metodogescapu.

[1]) Ich will übrigens hier nicht unerwähnt lassen, dass sich an dieser Stelle in der Wiedergabe von Tatian 144 u. 145 noch eine kleine Änderung findet, die zwar wohl vorgenommen sein könnte, um das in diesen beiden Kapiteln erzählte einheitlich zusammenzuschliessen und die eine sehr glückliche genannt werden kann, die aber doch, wie ich meine, nicht berechnet ist, sondern sich, wie so viele andere, aus einer kleinen Verschiebnng der erzählten Ereignisse im Gedächtnis des Dichters erklärt. Tatian 144 berichtet mit einer Kombination von Mc. 13, 1 u. Matth. 24, 1 f. folgendes: *Et cum egrederetur Jhesus de templo, accesserunt discipuli eius, ut ostenderent ei ædificationes templi* u. s. w. Daran schliesst das 145. Kapitel gleich an: *Et cum sederet in monte olivarum contra templum, accesserunt ... discipuli ... dicentes . . quando hæc erunt.* Der Dichter nun verbindet die Ortsangabe *in monte olivarum* mit Tat. 144 und lässt den Herrn mit seinen Jüngern vom Berge aus über den Tempel reden: v 4270 ff.

Geng imu tho the godes sunu endi is iungaron mid imu
uualdand fan themu uuihe, all so is uuillio geng
iac imu uppen thene berg gisteg barn drohtines·
sat imu thar mid is gesiðun endi im sagde filu
uuaroro uuordo. Sie bigunnun im tho umbi thene uuih sprekan
thie gumon umbi that godes hus u. s. w.

Im folgenden wird dann die Freude und der Dank der Mutter breit ausgeführt; dies schien dem Dichter nach der Erweckung des Sohnes das Erste zu sein:

v. 2205 ff. *Thuo ina eft thero muoder bifalah*
helandi Crist an hand: hugi uuarth iro te frobra,
thes uuibes an uunneon, huand iro thar sulic uuilleo gistuod.
Fell siu tho te fotun Cristes endi thena folco drohtin
loboda for thero liudeo menigi, huand hie iro at so liobes ferahe
mundoda uuiðer metodigiskeftie: farstuod siu that hie uuas thie mahtigo drohtin,
thie helago, thie himiles giuualdid, endi that hie mahti gihelpan managon,
allon irminthiedon.

In ähnlicher Weise ist v. 4103 ff. die Freude der beiden Schwestern nach der Wiederbelebung des Lazarus beschrieben. Besonders schön und breit sind dann v. 5006 ff. in echt epischer Weise der Jammer und die Klagen Petri über seine Verleugnung des Herrn ausgeführt, wozu Luk. 22, 62 nur eine knappe Andeutung enthielt: vgl. besonders v. 5008 ff.

Nis enig helido so ald
that io mannes sunu mer gisahi
is selbes uuord serur hreuuan
karon eftha kumien u. s. w.

Auch die Verse 5827 ff. sind wohl in derselben Weise zu beurteilen. Nach den Worten des Engels an die Weiber am Grabe (Matth. 28, 5 f.) heisst es hier:

v. 5827 ff. *Lungra fengun*
gibada an iro brioston bleca idisi,
uulitisconi uuif: uuas im uuilspell mikil
te gihorianne.

Davon, dass die Mitteilung des Engels für die Weiber am Grabe eine frohe Botschaft gewesen, steht zunächst in den Evangelien nichts; Tatian führt an der betreffenden Stelle fort mit Luk. 24. 4 ff. *Et factum est, dum mente consternatae essent de isto, ecce duo viri steterunt* u. s. w. Erst später heisst es dann von den Frauen: Matth. 28, 8 *et exierunt cito de monumento cum timore et magno gaudio* .. Mir scheint, der Dichter lässt eben ganz naiv die Worte des Engels gerade denjenigen Eindruck hervorbringen, den er in seinem Empfinden für den natürlichsten hält. Einen deutlichen Beleg für dieselbe Art, die Wirkung der Worte Christi zu schildern, enthält Fitte 46 v. 3833 ff. in der Erzählung vom Zinsgroschen. Nachdem Jesus die Versucher abgefertigt hat, heisst es hier:

Tho uuarð thero Judeono hugi
geminsod an themu mahle: ni mahtun the menscadon
uuordun geuuinnen, so iro uuilleo geng,
that sie ina farfengin u. s. w.

Bei Tatian 126 heisst es ganz kurz: *et audientes mirati sunt*. Dass die Juden durch die Antwort Christi gedemütigt sind, das ist wiederum der persönliche Eindruck, den die Worte auf den Dichter gemacht haben.

Das Eigene endlich, das der Dichter zu dem biblischen Stoffe hinzutut, wenn es auch nicht ihm allein eigen ist, das ist die eigentümliche Art denselben zu behandeln. Es ist zur Genüge bekannt, dass der Helianddichter seinen Stoff durchgehend germanisiert oder nach Jellinek[1]) besser episiert hat, d. h. dass er die Gestalten und Vorgänge der biblischen

[1]) A. f. d. A. 21, 215 ff. die kurzen Bemerkungen Jellineks gehören zum besten, was über diese eigentümliche Behandlungsart des biblischen Stoffes im Heliand vorgebracht worden ist.

Geschichte in die Sphäre des germanischen Epos erhebt. Ich kann hier darauf nicht ausführlicher eintreten; ich muss mich darauf beschränken, einiges hervorzuheben, was für unsre Frage von Belang ist. Von dieser Umsetzung in die germanischen Verhältnisse sind vor allem die Stellung Christi und das Verhältnis seiner Jünger zu ihrem Herrn betroffen worden. Es ist schon zur Genüge erörtert worden, dass Christus im Heliand als Volkskönig dargestellt wird, und dass das Verhältnis seiner Jünger zu ihm als das von Gefolgsleuten geschildert wird, die ihrem Herrn in unverbrüchlicher Treue ergeben sind (vgl. die oben erwähnte Stelle v. 3992 ff. S. 12, ferner v. 4572 ff., 4861 ff. u. a).

Nun steht freilich der Helianddichter mit dieser Auffassung durchaus nicht allein, vielmehr scheint sie in der fränkischen Kirche ziemlich alt und allgemein verbreitet gewesen zu sein. Es ist nicht zu verkennen, dass die Vorstellung, die die Deutschen von Christo, dem himmlischen Könige, hatten, sich nach dem Ideal bildete, das sie von einem weltlichen Könige hatten, und das Verhältnis der Gläubigen zu ihm charakterisiert sich als Anhänglichkeit an ihn als den Herrn. Auch bei gelehrten Theologen wie Hrabanus Maurus finden sich diese Vorstellungen vertreten.[1]) Selbst in Otfrids Evangelienbuch finden sich Ansätze zu dieser volkstümlichen Auffassung — aber eben doch nur Ansätze. Was den Heliand auszeichnet, das ist, dass hier die Umsetzung der biblischen Vorgänge in die heimischen Verhältnisse, bezw. in diejenigen des germanischen Epos so folgerichtig durchgeführt erscheint. Ich kann mir kaum denken, dass ein Geistlicher, etwa ein Mönch, der nur gelegentlich kleinere geistliche Dichtungen verfasst hätte, der also nicht gewissermassen in der epischen Kunstübung aufgewachsen wäre, im Stande gewesen sein sollte, diese Übertragung des fremdartigen Stoffes so konsequent durchzuführen und dass er den Ton des Epos im allgemeinen so sicher getroffen hätte.

Diese Umsetzung hat nun auch den Dichter bei ihrer konsequenten Durchführung weiter geführt, als man bei einem geistlichen Verfasser wohl erwarten dürfte.[2]) Denn manche Angaben in der Schilderung dieser Verhältnisse widersprechen direkt dem biblischen Berichte. So denkt sich der Dichter den Himmelskönig schon bei seiner Geburt von einem Gefolge umgeben. Nachdem die drei „Recken" aus dem Osten dem Kinde ihre Geschenke überreicht haben, heisst es v. 675:

Thea man stodun garouua,
holde for iro herron, thea it mit iro handun san
fagaro antfengun.

Ebenso denkt er sich die heilige Familie auf der Flucht nach Ägypten von einem stattlichen Gefolge begleitet:

v. 754 ff. *Than habde ina craftag god*
gineridan uuið iro niðe, that inan nahtes thanan
an Aegypteo land erlos antleddun,
gumon mid Josepe an thana groneon uuang u. s. w.

Wie sehr ferner die Vorstellung von Christo beeinflusst und abhängig ist von derjenigen, die der Germane von seinem Könige hat, zeigt die Stelle v. 1196 ff., wo von der Berufung des Matthäus die Rede ist:

Forlet all saman
gold endi silubar endi geba managa,
diurie medmos, endi uuard im uses drohtines man:

---

[1]) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 195 ff., II 589, 694.

[2]) Vgl. die Ansicht Wackernagels (Gesch. d. d. Lit. 1, 67), die biblische Dichtung, die Ludwig einem kunstreichen Sachsen aufgetragen, sei beinahe zu deutsch geraten.

cos im the cuninges thegn   Crist te herran,
milderan methomgebon,   than er is mandrohtin
uuari an thesaro uueroldi.

Ganz besonders beachtenswert scheint mir ferner Vers 2511 f. Es ist dort bei der Auslegung des Gleichnisses vom Säemann von denjenigen die Rede, bei denen das Wort, vom Geiz und andern bösen Mächten erstickt, keine Frucht bringt; von diesen heisst es:

v. 2508. *So duot thea meginsundeon   an thes mannes hugi*
thea godes lera,   ef he is ni gomid wel;
elcor bifelliad sia ina   ferne te bodme,
an thena hetan hel,   thar he hebancuninge
ni uuirðid furður te frumu.

Man könnte sich versucht fühlen, aus Vers 2511 b u. 12 a den Schluss zu ziehen, dass offenbar nach der Ansicht des Dichters derjenige, der nicht zur Hölle fährt, dem Himmelskönige zum Nutzen wird, d. h. sich ihm nützlich machen kann, und es liesse sich diese Auffassung wohl verstehen als konsequente Folgerung aus der Vorstellung, die der Dichter von dem Verhältnis Christi und seiner Jünger zu einander hat. Aber ich glaube, dass wir ihm damit unrecht täten; es scheint mir, dass an dieser Stelle nichts anderes vorliegt, als eine ganz gedankenlose und logisch unrichtige Übertragung des Verhältnisses vom Samen zum Säemann auf dasjenige vom Mensch zu Gott. Der Dichter zeigt aber an dieser Stelle doch eine grössere Sorglosigkeit und Unbefangenheit in der Wiedergabe des biblischen Berichtes, als sie bei einem Geistlichen zu erwarten wäre.

Dieselbe Unbefangenheit dem heiligen Stoffe gegenüber lässt sich bei ihm auch sonst noch öfter beobachten; einzelne Stellen derart hat Jostes zusammengestellt a. O. S. 363 f., andre, an denen der Dichter noch Ausdrücke verwendet und Anschauungen äussert, die eigentlich heidnischen Ursprungs sind, verzeichnet Kögel Grdr. d. germ. Phil. II² S. 104 f. Hier ist noch nachzutragen, dass der Teufel der Frau des Pilatus *an heliðhelme bihelid* erscheint (v. 5452), eine Anschauung, die ebenfalls der germanischen Mythologie entstammt.[1] Als ein besonders deutliches Beispiel dieser Unbefangenheit des Dichters erscheint mir endlich auch der Umstand, dass er nicht selten auch die Juden mit epischen ehrenden Beiwörtern auszeichnet: vgl. z. B. v. 68 f. *hildiscalcos, auaron Israheles elleanruova*, 3318 *Israhelo eðili folc*, 3566 *that helitho folc*, 4916 *modag manno folc*, ähnl. 4925 u. a.

Angesichts dieser Beobachtungen kann ich mich der Überzeugung nicht verschliessen, dass der gewaltige künstlerische Abstand zwischen dem Heliand und Otfrids Werk nicht einzig und allein aus der verschiedenen Individualität der beiden Dichter, aus dem verschiedenen Mass ihrer Begabung[2] zu erklären sei. Was gewiss eine freiere Entfaltung von Otfrids Kunst gehindert hat, war eben gerade der Umstand, dass er Geistlicher war und dass er sich als gebildeter Theologe in ängstlicher Gewissenhaftigkeit nicht mit derjenigen Unbefangenheit an seine Aufgabe machte, die seinen wenig ältern Zeitgenossen so Bedeutendes hat leisten lassen.

Ich habe mich bis jetzt darauf beschränkt, das Verhältnis des Helianddichters zur Evangelienharmonie Tatians zu besprechen. Nun wird aber unter den Argumenten für die

[1] Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie ⁴ I 383.

[2] Ein solcher Unterschied besteht allerdings in hohem Grade. Vorab fehlt Otfrid die Anschaulichkeit, die den epischen Sänger auszeichnet. Das zeigt eine Vergleichung der beiden Werke fast auf Schritt und Tritt. Als Beispiel sei etwa erwähnt die Wiedergabe von Matth. 5, 15 = Hel. 1405–9 und O. II 17, 15–18; besonders lehrreich ist auch die Art, wie der Helianddichter v. 4925 ff., ähnlich 5265 ff. und 5292 ff. die kurzen Worte *et adduxerunt eum* Joh. 18, 13 bezw. Luk. 23, 7 u. 11 (*remisit eum*) zu einem anschaulichen und lebendigen Bilde gestaltet, während an den entsprechenden Stellen bei Otfrid IV 17, 29–32 u. 20, 1 f. von einer solchen künstlerischen Gestaltungskraft gar nichts zu spüren ist.

Ansicht, der Dichter sei ein Geistlicher gewesen, stets auch der Umstand mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, dass er die gelehrte Literatur seiner Zeit in weitem Umfange benützt. An sich ist ja freilich ohne weiteres klar, dass der beratende Geistliche dem Dichter die Ausführungen der Kommentare ebensogut übermitteln konnte als die einfache Erzählung Tatians. Wenn sich aber wirklich, wie allgemein angenommen zu werden scheint, nachweisen lassen sollte, dass der Dichter sozusagen auf Schritt und Tritt auch an Stellen, da der Bibeltext absolut keine Schwierigkeiten bot, die Kommentare zu Rate gezogen hat, und dass er die Ansichten der Kommentatoren im allgemeinen richtig und verständlich wiedergibt, so wäre es trotz allem misslich, bei der Annahme eines Laiendichters stehen zu bleiben. Vielmehr muss, wenn das eben gefundene Resultat richtig ist, auch die herrschende Ansicht von der Benützung der Kommentare durch den Dichter eine wesentliche Modifikation nötig haben.

Tatsächlich glaube ich nun allerdings, dass diese Schriften im Heliand lange nicht in dem ausgedehnten Umfange benützt sind, als man gemeinhin annimmt. Dass freilich unser Dichter allerhand Notizen beifügt, die zur Erklärung der biblischen Ereignisse dienen sollen, und dass dieses Wissen — der Ausdruck Gelehrsamkeit geht m. E. viel zu weit — aus irgendwelchen Kommentaren herstammen muss, wird von niemand bestritten. Man denkt sich ihn nun aber gerne, ähnlich wie Otfrid, beflissen, aus dieser gelehrten Literatur allerhand für seine Zwecke Brauchbares zusammenzustellen. Allein man geht in dem Streben, für jeden kleinen und allerkleinsten Zusatz, den der Dichter über die gerade behandelte Textesstelle hinausbietet, eine Stelle aus den Kommentaren als Quelle nachzuweisen, viel zu weit. Dieses ängstliche Bestreben, das moderne Heliandforscher als selbstverständlich beim Dichter voraussetzen, nirgends etwas zu sagen, was sich nicht auf die Autorität der Bibel oder der Kommentare gründet, das kennt er, wie sich schon aus den vorangehenden Ausführungen ergibt, durchaus nicht.

In der Annahme der Benützung der Kommentare durch den Dichter gehen am weitesten Schönbach in seinem schon erwähnten Aufsatze (Cosmopolis 1 bes. S. 616 u. 18) und Jellinek Z. f. d. A. 36, 162 ff. u. A. f. d. A. 21, S. 214. Schönbach, der auch über die Art und Weise, wie der Dichter die gelehrten Schriften benützt hat, ziemlich detaillierte Aufschlüsse geben zu können glaubt, versucht uns von seinem Vorgehen bei der Ausarbeitung seines Werkes ein bestimmtes Bild zu geben. Er äussert sich dabei über den Dichter folgendermassen: „Seine Schulkenntnisse, welche ihm die zu seiner Zeit gebrauchten Lehrbücher des Isidor, Beda u. a. an die Hand gaben, erschlossen ihm die Stellung Christi und seiner Tätigkeit als einen Teil der Weltgeschichte. Er hat sich aber noch für seine besondere künstlerische Aufgabe nach Vorbildern umgesehen und in der Historia Evangelica des Juvencus ein Muster gefunden, dem er in der ersten Hälfte seines Werkes nacheifert. Zuvörderst strebt der Autor des Heliand nach Anschaulichkeit. Er will wissen, wie die Orte und Gegenden der evangelischen Ereignisse beschaffen waren, und benutzt eine der bekanntesten Schriften über die heiligen Stätten Palästinas, um aus ihr die Beiwörter und Zusätze zu borgen, welche nicht als leerer Zierrat dienen, sondern die Situation verdeutlichen müssen“. Leider sind die Heliandstudien, die Schönbach damals (1896) in Aussicht gestellt hat, bis jetzt nicht erschienen; ich bezweifle aber, ob es denselben gelingen möchte, überzeugend darzutun, dass diese Ausführungen nicht der Ausfluss einer unrichtigen Auffassung des Heliand sind. Es scheint mir überhaupt inkonsequent, auf der einen Seite, wie es oft geschieht, die freie, von künstlerischen Absichten geleitete Auswahl des Stoffes durch den Dichter — nicht selten über Gebühr — zu rühmen, und auf der andern dem gleichen Dichter jedes Wort ängstlich nachzurechnen, das er bei Erzählung irgend einer Geschichte mehr bietet als der biblische Text. Gerade auch in solchen oft unbedeutenden Einzelheiten werden wir

ihm etwas mehr Selbständigkeit und Freiheit zutrauen dürfen. Das ist ja freilich richtig, dass sich für die meisten derartigen Zusätze bei irgend einem kirchlichen Autor eine Stelle finden lässt, die sich mit seinen Ausführungen berührt. Allein die Annahme, dass nun eben alle diese Kommentare auch wirklich benutzt worden sein müssen, halte ich nicht für erlaubt. Darin dass man dem Dichter jegliches geistige Eigentum an seinem Stoffe abspricht, geht man viel zu weit.

Um die Berechtigung meiner Auffassung zu erweisen, können hier selbstverständlich nicht sämtliche Stellen besprochen werden, für die überhaupt Benützung eines Kommentars angenommen worden ist. Eine kleinere Zahl ausgewählter Beispiele mögen zur Genüge Anlass geben, diejenigen Punkte zu besprechen, die bei der Beurteilung der vorliegenden Frage berücksichtigt werden müssen. Ich nehme hier die Erörterung der von Schönbach geäusserten Ansicht voraus, wonach der Dichter auch eine geographische Schrift über Palästina benützt hätte.[1] Dabei muss ich freilich gestehen, dass ich diese Art mittelalterlicher Literaturerzeugnisse nicht kenne; ich hoffe aber, es werde sich aus dem folgenden ergeben, dass dieser Mangel nicht von grosser Bedeutung ist. Ich habe schon erwähnt, dass Jostes ganz besonders auf den Mangel an geographischen Kenntnissen beim Dichter aufmerksam gemacht hat (s. S. 5). Doch Schönbach spricht speziell von den Beiwörtern und Zusätzen, die die Lage veranschaulichen helfen sollen. Mit Hilfe von Heynes Ausgabe und der Formelverzeichnisse bei Sievers sind sie leicht zusammenzustellen. Von wenigen ganz bedeutungslosen Ausdrücken abgesehen, wie *al so Jordan flot, uuatar an uuilleon* 873, führe ich sie hier auf. Folgende Örtlichkeiten werden durch Beiwörter und Zusätze ausgezeichnet:

Aegypten: 756 ff. *that inan . . an Aegypteo land erlos antleddun*
gumon mid Josepe an thana groneon uuang,
an erðono beztun, thar en aha flitid,
Nilstrom mikil norð te seuua,
flodo fagorosta.

Bethlehem: 358 *sohta im thiu uuanamon hem, thea burg an Bethleem.*
401 *thiu Davides burg* (*civitas David* Luk. 2, 11).
433 *thiu berhta burg.*

Effrem: 4186 *an Effrem . . an theru hohon burg.*

Emaus: 5958 *weldun im te Emaus that castel suocan* (Luk. 24, 13 *in castellum, nomine Emmaus*).

Jericho: 3624 ff. *thiu maria burg . . thiu thar an Judeon stad gimacod mid murun.*

Jerusalem: 3679 *thiu maria burg*
530, 3707 *thiu berhta burg.*
3683 ff. *Tho gesah uualdand Crist*
the godo te Hierusalem, gumono bezta,
blican thene burges uual endi bu Judeono,
hoha hornseli endi ok that hus godes,
allaro uuiho uunsamost.

---

[1] Von der nach Schönbachs Meinung gleichfalls benützten Historia evangelica des Juvencus zu reden, wird sich später noch Gelegenheit finden.

Jordan:	1150 ff.	*Geng im tho bi enes uuatares staðe* *thar thar habda Jordan aneban Galileo land* *enna se geuuarhtan. Thar he sitteau fand* *Andreas endi Petrus bi them ahastrome,* *bedea thea gebroðar, thar sie an bred uuatar* *. . . netti thenidun.*
Kapernaum:	2090	*thiu maria burg.*
Naim:	2176	*quam . . te burg theru hohon . . te Naim.*
Nil:		s. Aegypten.
Ölberg:	4234 ff.	*Than uuas thar en mari berg* *bi theru burg uten, the uuas bred endi hoh,* *groni endi skoni: hetun ina Judeo liudi* *Oliuueli bi namon.*
	4718 f.	*thuo hie im an thena hohan giuuet Oliuetiberg.*
	4732 f.	*thuo hiet hie is iungron thar* *bidan uppan themo berge, quad that hie ti bedu uueldi* *an thiu holmclibu hohor stigan.*
	4983	*an themu bomgardon* (*nonne ego te vidi in horto* Joh. 18. 26).
Sidon:	2982 f.	*tho giuuet he imu obar thea marka Judeono* *sohte imu Sidono burg* (*abiit in partes Tyri et Sidonis* Matth. 15, 21).
Sodom:	4367	*thea hohun burgi umbi Sodomaland.*

Die verschiedenen Zusätze sind offenbar nicht ganz alle in derselben Weise zu beurteilen; dass sie aus einem Kommentar stammen, scheint mir aber, sicher wenigstens für die Mehrzahl, durch ihren Charakter ausgeschlossen. Dieser ergibt sich besonders deutlich aus den Zusätzen und Beiwörtern, wodurch die einzelnen Städte ausgezeichnet werden: *thiu berhta burg, thiu hoha burg, thiu maria burg*. Es sind dies alles epische, der germanischen Dichtung ganz geläufige Verbindungen für den Begriff Stadt (vgl. Sievers S. 406, 426 Anm.). Dass der Dichter sie nicht zur Verdeutlichung der Situation gewählt hat, ergibt sich doch wohl zur Genüge daraus, dass die einzelnen Wendungen alle auf verschiedene Städte angewandt werden, und dass für einzelne Städte mehrere im Gebrauch erscheinen. Ich glaube, dieses auf Grund der den Städtenamen erteilten Beiwörter gefundene Resultat lehrt uns auch die andern geographischen Zusätze des Dichters richtig verstehen. Auch das sind zum grössten Teile formelhafte Verbindungen der Alliterationspoesie. Das steht zunächst fest für die Schilderung Jerusalems v. 3684 ff., die in leicht verständlicher Weise angeregt ist durch Luk. 19, 41 *ut appropinquavit videns civitatem flevit super illam*; die entsprechenden angelsächsischen Formeln verzeichnet Sievers s. v. *haus* und *Jerusalem*; besonders bezeichnend für den Charakter der Stelle ist die Verbindung *hoha hornseli*, die ja mit kleinen Variationen im Angelsächsischen beliebt ist. Das gleiche gilt von den kurzen Schilderungen des Ölbergs, die noch am ehesten eine gewisse Sachkenntnis zu verraten scheinen. Auch hier arbeitet der Dichter durchaus mit formelhaften Wendungen (vgl. Sievers s. v. *berg*); dass speziell *holmclif* (v. 4734) eine geläufige Bezeichnung der epischen Dichtung für „Berg" und dass seine Verbindung mit *hoh* formelhaft ist, erweist schon aus dem Heliand die schöne Stelle v. 1395 ff. (= Matth. 5, 14). So bleiben denn, wenn wir von denjenigen Stellen absehen, da eine kurze geographische Notiz durch den Text der Evangelien selbst ihre Erklärung findet, nur ganz wenige Belege dafür

übrig, dass der Dichter über einzelne Örtlichkeiten etwas genauere Kenntnisse hat: so v. 756 ff. über Ägypten, v. 1150 ff. über den Jordan und v. 3624 über Jericho. Von diesen muss die letzte, die, wenn ich nicht irre, eine undeutliche Anspielung auf die bekannte Geschichte (Josua 6) enthält, hier vorderhand ausgeschieden werden; sie findet sich in der 44. Fitte, die wegen ihres auffallenden, vom ganzen übrigen Gedicht sich deutlich abhebenden mystisch-allegorischen Inhaltes später noch eine besondere Besprechung verlangt. Richtiges Wissen enthalten die beiden andern Stellen: erstens, dass Aegypten ein fruchtbares Land ist, worin der Nil nordwärts fliesst, und zweitens, dass das Galiläische Meer vom Jordan gebildet wird. Nun hat aber Jostes Z. f. d. A. 40, 354 gezeigt, dass die Vorstellung, die der Dichter vom Galiläischen Meere hat, weder klar, noch auch nach andern Stellen zu schliessen durchweg richtig ist. Die Schilderung Aegyptens ferner, als eines schönen Landes, ist ganz formelhaft gehalten, und zudem besteht ja bekanntlich noch die Möglichkeit, dass der Dichter die nördliche Richtung des Nillaufes bloss nach Analogie der sächsischen Flüsse bestimmt hat. Es ist also in der Tat herzlich wenig, was der Dichter aus einer geographischen Schrift übernommen haben könnte, und die Annahme, er habe eine solche benützt, wird um so bedenklicher, wenn sich ferner zeigt, dass einzelne Orte, z. B. Bethania siebenmal, genannt werden, ohne dass ein einziger Zusatz ihre Lage veranschaulicht. Ich meine vielmehr, dass es ähnlich wie bei den Eigennamen (s. S. 14 f.) im allgemeinen auf zufälligen Umständen beruht, ob der Dichter über die geographischen Verhältnisse eines Ortes etwas Näheres anzugeben weiss.

Auch Jellinek geht, wie schon bemerkt, in der Annahme von Benützung der Kommentare zu weit. Er meint (A. f. d. A. 21, 214), die einfachste Art der Benützung sei die, dass bloss die Erklärung an Stelle des zu Erklärenden gesetzt wird: z. B. 3062 *salig bist thu Simon, sunu Jonases* = Matth. 16, 17 (Tat. 90) *Beatus es Simon* b a r *Jona*. Mir scheint, ein Geistlicher, mag er nun der Dichter selbst oder sein Berater gewesen sein, dürfte auch, ohne einen Kommentar einzusehen, so viel gewusst haben.[1]) Oder aber, fährt Jellinek fort, die Erläuterung steht in Form einer Apposition, eines Parallelsatzes, z. B. 2138 *Than scal Judeono filu, theses rikeas suni berobode uuerden . . . endi sculun an . . themu . . ferne liggean* = Matth. 8, 12 *Filii autem eicientur in tenebras exteriores.*[2]) Jellinek bemerkt zu diesen und ähnlichen Stellen, man merke ohne Vergleichung des Bibeltextes nicht, dass der Dichter einen Zusatz gemacht habe. Damit, meine ich, sind diese Beispiele von Benützung der Kommentare hinreichend charakterisiert. Zusätze, die so unbedeutend sind, dass man sie kaum bemerkt, werden wir doch unserm wirklich bedeutenden Dichter zutrauen dürfen; es sind ja grossenteils nichts anderes als freie Variationen des im Bibeltext Gebotenen, wie sie eben im Epos beliebt sind.

Noch besser als durch diese kurzen Andeutungen in der Besprechung von Braunes Ausgabe der Vatikanischen Fragmente wird diese m. E. völlig verfehlte Auffassung Jellineks gekennzeichnet durch seinen Aufsatz „Zur Frage nach den Quellen des Heliand“ Z. f. d. A. 36, 162 ff Hier werden ganz bekannte Tatsachen, die jeder Geistliche wissen

[1]) Wozu hier die Benützung eines Kommentars hätte führen mögen, zeigt die entsprechende Stelle der Tatianübersetzung (Kap. 90, 2) *salig bist Simon tubun sun*, die deutlich unter dem Einfluss von Hrabans Kommentar zu Matthäus Lib. V. Kap. 16 steht (Mignes Patrologie 107, Sp. 990 B): *Barjona Syriace, Latine dicitur filius columbæ*. Bei Otfried III 12 fehlt leider diese Stelle, da er die Erzählung stark kürzt.

[2]) Um zu zeigen, wie wenig auch hiermit wieder, abgesehen von der einem Geistlichen doch wohl bekannten Gleichsetzung der *filii regni* mit den *Juden*, der doch sonst im Heliand verwertete Matthäuskommentar Hrabans übereinstimmt, setze ich die betreffende Stelle hierher (Lib. III Kap. 8. Sp. 359 B): *Filios autem regni Judæos significat, in quibus ante regnavit Dominus. Tenebræ semper interiores sunt, non exteriores. Sed quoniam qui a Domino expellitur foras, relinquit lumen, idcirco exteriores tenebræ nominatæ sunt.*

musste und für die auch Sievers andere Quellenbelege als die Worte der Evangelien anzuführen nicht für nötig befunden hat, auf die Kommentare zurückgeführt: so soll z. B. Vers 266 f. *The scal Heleand te namon egan mid eldiun*, der Luk. 1, 31 *vocabis nomen eius Jesum* wiedergibt, und ebenso 440 ff. = Luk. 2, 21 auf Beda zurückgehen, der beide Male fast mit denselben Worten bemerkt: *Jesus salvator sive salutaris interpretatur*. Einfache kleine Zusätze, die inhaltlich nur das Nächstliegende bieten, und die offenbar nur aus dem Bestreben des Dichters zu erklären sind, einen nur kurz angedeuteten Zug des biblischen Berichtes etwas anschaulicher zu gestalten, werden ebenfalls aus den Kommentaren hergeleitet: so vergleicht er zu Vers 837 ff.

> *endi he so gihorig uuas,*
> *godes egan barn, gadulingmagun*
> *thurh is odmodi aldron sinun* (= Luk. 2, 51 *et erat subditus illis*)

Beda zur Stelle: *Quantum pietatis simul in Domino et humilitatis exemplum*. Zwei solche Zusätze zeigt die Geschichte von Judas' Verrat. Vers 4833 f. wird Luk. 22, 48 *Jesus autem dixit* folgendermassen erweitert:

> *That tholode al mid githuldiun thiodo drohtin,*
> *uualdand thesara uueroldes endi sprak imu mid is uuordun to;*

nach Jellinek soll wieder Beda zugrunde liegen: *Suscipit autem Dominus osculum traditoris, non quo nos simulare doceat, sed ne proditionem fugere videatur et illud Davidicum implens: Cum his qui oderunt pacem, eram pacificus.* Womöglich noch unnötiger scheint der folgende Verweis. Nachdem der Dichter nach Joh. 18, 6 erzählt hat, dass die Häscher auf das Wort Christi *ego sum* zu Boden gestürzt sind, fährt er 4853 f. fort: *ni mahtun that uuord godes, thie stemnie antstanden.* Hier soll Alcuin zugrunde liegen *Nempe una vox dicentis „ego sum" tantam turbam odiis ferocem minisque terribilem sine ullo telo percussit, repulit, stravit!* Gelegentlich werden geradezu in solche schlichte Zusätze allerhand tiefsinnige Beziehungen hineingeheimnisst. Vers 2025 ff. gibt der Dichter in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana, die ja, wie Jostes Z. f. d. A. 40, 364 mit Recht betont, deutlich den Laiendichter erkennen lässt, die Worte (Joh. 2, 4) *Quid tibi et mihi est, mulier?* folgendermassen wieder:

> *huat ist mi endi thi umbi thesoro manno lið,*
> *umbi theses uuerodes uuin.*

Den tiefern Sinn dieses Zusatzes erkennt Jellinek aus den zugehörigen Ausführungen Alcuins: *in eo, quod miraculum facturus ait: „Quid mihi et tibi est, mulier?" significat se divinitatis, qua miraculum erat patrandum, non principium temporaliter accepisse de matre, sed æternitatem semper habuisse de patre.* Ich meine, wenn der Dichter mit seinem Zusatz überhaupt einen bestimmten Zweck im Auge gehabt hat, kann dies nur der gewesen sein, die von ihm gewiss so gut wie von uns empfundene Härte in den Worten Jesu zu mildern. Dass übrigens Jellinek zu dieser und ähnlichen Stellen bemerkt, er bezweifle, dass der Dichter von seinem Publikum verstanden worden sei, ist auch nicht geeignet, seinen Ausführungen grössere Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Ja selbst solche Stellen, da der Dichter lediglich den biblischen Text richtig wiedergibt, sind ihm der Entlehnung verdächtig. Man vergleiche, was er S. 167 über v. 4346 ff. sagt. Der Kürze halber setze ich seine Bemerkung zu v. 5554b—57a hierher (S. 176): „eine richtige Erklärung der Worte Joh. 19, 20, auf welche der Dichter jedoch schwerlich von selbst kam". Dem Dichter sozusagen jedes eigene Denken abzusprechen, dazu haben wir, so will mir scheinen, kein Recht. Wie sich endlich diese jämmerliche Abhängigkeit desselben mit der Annahme vertragen soll, er sei ein gebildeter Geistlicher gewesen, ist mir vollends unverständlich.

Es bleibt mir noch übrig, diejenigen Stellen aus den Kommentaren zu besprechen, die Sievers in den Fussnoten seiner Ausgabe als benutzte Quellen anführt;[1]) denn diese bilden für die Ansicht, der Dichter habe zahlreiche gelehrte Schriften benützt, recht eigentlich die Grundlage. Mir scheint, dass auch von ihnen kaum viel weniger als die Hälfte gestrichen werden müssen.[2]) Ich wähle die Beispiele aus zwei kleineren Partien vom Anfang und Ende des Gedichts.

In v. 378—82 schildert der Dichter nach Luk. 2, 7 die Geburt Christi:

Tho ina thiu modar nam,
biuuand ina mid uuadiu uuibo sconiost,
fagaron fratahun, endi ina mid iro folmon tuuem
legda lioflico luttilna man,
that kind an ena cribbiun, thoh he habdi craft godes,
manno drohtin.

Die Erzählung ist schlicht und in herzlichem Tone gehalten, einen Zusatz weist nur v. 382 auf *thoh he habdi craft godes*. Als dessen Quelle wird nun die entsprechende Stelle bei Beda (zu Luk. 2, 7) angesehen: *Qui totum mundum vario vestit ornatu, pannis vilibus involvitur, ut nos stolam primam recipere valeamus. Per quem omnia facta sunt, manus pedesque cunis adstringitur, ut nostræ manus ad opus bonum exertæ, nostri sint pedes in viam pacis directi. Cui cœlum sedes est, duri præsepis angustia continetur, ut nos per cœlestis regni gaudia dilatet* u. s. w. Dass sich der Zusatz des Dichters mit den Ausführungen Beda's berührt, ist nicht zu leugnen. Dass aber nun auch dieser Kommentar oder irgend ein anderer vom Dichter gerade an dieser Stelle benützt worden sei, ist damit weder bewiesen, noch auch nur wahrscheinlich gemacht. Bei Beda erscheint der Gegensatz zwischen der Macht und Grösse Gottes und seiner elenden irdischen Behausung in rhetorischer Weise herausgearbeitet, um allerhand allegorische Deutungen daran zu knüpfen; der Zusatz dagegen, wie ihn unser Dichter macht, ist so einfach und schlicht, wie er wohl einem jeden bei dieser Stelle in den Sinn kommen konnte, jedenfalls auch einem gebildeten Geistlichen.

Vers 463 ff. schildert die Begegnung mit Simeon im Tempel nach Luk. 2, 25.

Thar fundun sea enna godan man,
aldan at them alaha etc.

Dass Simeon alt ist, wird freilich bei Lukas nicht ausdrücklich erwähnt. Ganz verfehlt ist es nun aber, als Quelle für diesen Zusatz wieder Bedas Kommentar anzusehen, wo mitten in einer umständlichen allegorischen Auslegung des einfachen Ereignisses — von der im Heliand kein Wort steht — Simeon das Beiwort *grandævus* erhält. Ich denke, die Vorstellung, dass Simeon alt ist, folgt ohne weiteres aus Luk. 2, 29 *nunc dimittis servum tuum, domine . . in pace*. Für unsern Dichter würde sie sich auch schon aus dem ergeben, was er im folgenden berichtet, da er ja, was Luk. 2, 37 von der Anna erzählt, auf den Simeon überträgt (s. S. 8).

Ebensowenig kann ich mich davon überzeugen, dass in v. 499—502 die betr. Bedastelle zu Luk. 2, 35 *et tuam ipsius animam pertransibit gladius* benützt sein müsse. Dass diese Prophezeiung Simeons auf die Passion Christi hinweisen sollte, war einem Geistlichen gewiss bekannt auch ohne die zum Teil herzlich philiströsen Bemerkungen Bedas

[1]) Vgl. dazu die oben angeführte Äusserung Sievers' S. 15.

[2]) Es sei übrigens hier erwähnt, dass an einzelnen Stellen schon Sievers die Verweise Windisch's und Grein's auf die Kommentare als unnötig bezeichnet und in seiner Ausgabe wieder beseitigt hat: so den Verweis Windisch's auf Hraban zu v 1829—38 und den auf Alcuin zu v. 5931 f. (Windisch, der Heliand und seine Quellen S 57 u. 78).

(Bedæ opera ed. Giles X 334). Im gleichen Zusammenhang seien hier endlich noch erwähnt die Verse 516—526, die das Auftreten der Anna schildern und die Worte, mit denen sie Gott preist, ausführlich wiedergeben:

Siu quam thar oc gangan to
an thea selbun tid: san antkende
that helage barn godes endi them heliðon cuðde,
them ueroda aftar them uuiha uuilspel mikil,
quað that im neriandas ginist ginahid uuari,
helpa hebencuninges: „nu is the helago Krist,
uualdand selbo an thesan uuih cuman
te alosienne thea liudi, the her nu lango bidun
an thesara middilgard, managa huuila,
thurftig thioda, so nu thes thinges mugun
mendian mancunni".

Der Dichter bietet hier tatsächlich bedeutend mehr als Luk. 2, 38 *Anna . . ipsa hora superveniens confitebatur domino et loquebatur de illo omnibus qui exspectabant redemptionem Hierusalem.* Auch hier wird wieder Beda zu Hilfe gezogen; er bemerkt zur Stelle folgendes: *Prophetavit Simeon, prophetaverat copulata conjugio, prophetaverat virgo, debuit etiam vidua, ne aliqua professio deesset aut sexus. Et ideo Anna et stipendiis viduitatis et moribus talis inducitur, ut digna plane fuisse credatur, quæ redemptorem venisse omnium nuntiaret.* Ich meine, das Unzulängliche der Annahme, dass diese Stelle die Quelle für die Ausführungen des Dichters sein solle, springt in die Augen. Diese wenigen, in ihrem Zusammenhang fast zufälligen Worte der Anna *quæ redemptorem venisse omnium nuntiaret* erschöpfen ja den Inhalt der Rede im Heliand auch nicht; vielmehr besagen sie eigentlich nicht mehr als die kurzen Andeutungen des biblischen Textes *confitebatur domino et loquebatur de illo omnibus qui redemptionem exspectabant Hierusalem.* Die Änderung, die der Dichter hier am biblischen Berichte vornimmt, betrifft offenbar weniger den Inhalt als die Form: er benützt epischer Gewohnheit gemäss, wie auch sonst öfter [1]), die kurzen Andeutungen des Textes, um daraus eine direkte Rede zu gestalten. Wie er dies aber anders hätte tun können, weiss ich nicht anzugeben. Denn die Worte der Anna enthalten doch nichts als die allgemeinsten Gedanken über den Zweck von Christi Kommen, die wir gewiss einem gebildeten Geistlichen jener Zeit auch ohne Kommentar zutrauen dürfen. Es wäre leicht, die Zahl der Stellen zu mehren, wo m. E. ein Hinweis auf die Kommentare vollständig unnötig ist. Ich begnüge mich damit, aus dem Schluss des Gedichts noch drei besonders deutliche Beispiele anzuführen.

Vers 5159 ff. wird im Anschluss an Matth. 27, 5 das Ende des Judas geschildert:

Tho giuuet imu eft thanan
Judas gangan te themu godes uuihe
suiðo an sorgun endi that silubar uuarp
an thena alah innan, ne gidorste it egan leng;
for imu tho so an forhtun, so ina fiundo barn
modage manodun: habdun thes mannes hugi
gramon undergripanen, unas imu god abolgan,
that he imu selbon tho simon uuarhte,
bneg tho an herusel an hinginna,

[1]) Vgl Jellinek, A. f. d A. 21, 218 f. Zu den von ihm angeführten Beispielen ist vor allem noch nachzutragen die Klage Petri v. 5011 ff.

uuarag an uurgil endi uuiti gecos,
hard hellie gethuing, het endi thiustri,
diap dodes dalu, huand he er umbi is drohtin suek.

Der Dichter benützt hier, ganz in Übereinstimmung mit der Auffassung von dem Verhältnis der Jünger zu ihrem Herrn, wie sie im ganzen Gedicht zu Tage tritt, die Gelegenheit, um das schreckliche Ende des Ungetreuen, der an seinem Herrn zum Verräter wird, seinen Landsleuten eindrucksvoll zu schildern. Dazu verweist Sievers auf folgende Verse. die Hraban aus Sedulius zu Matth. 27, 5 zitiert.

Exitus hic mortis tamen et sublime cadaver
ostendit populis, quanto de culmine lapsus
pridem discipulus, qui nunc reus alta relinquens
sidera tartareum descendit ad usque profundum.

Ich gestehe, dass mir der Sinn eines Verweises an dieser Stelle unklar ist. Es soll doch wohl damit nicht angedeutet sein, dass der Dichter die Vorstellung, Judas sei zur Hölle gefahren, aus einem Kommentar entnommen haben müsse. Dass diese durchaus volkstümlich ist, beweisen ja allein schon die zahlreichen Verwünschungsformeln in Schenkungsurkunden der karolingischen Zeit, wie *habeat portionem cum Juda traditore* u. ähnl.

Nicht besser steht es um die Annahme der Benützung eines Kommentars an folgenden zwei Stellen:

v. 5532—39. *Thuo sia thar an griete galgon rihtun*
an them felde uppan folc Judeono,
bom an berege, endi thar an that barn godes
quelidun an crucie: slogun cald isarn,
niuua naglos nithon scarpa
hardo mid hamuron thuru is hendi endi thuru is fuoti,
bittra bendi: is blod ran an ertha,
dror fan uson drohtine.

v. 5722—27 (von Joseph) *Hie geng im thuo uuið thena heritogon muhlian,*
thingon uuið thena thegan kesures, thigida ina gerno,
that hie muosti alosian thena likhamon
Cristes fan themo crucie, thie thar giquelmid stuod,
thes guoden fan them galgen endi an graf leggian,
foldu bifelahan.

An diesen beiden Stellen bietet ja freilich der Dichter etwas mehr als Tatian; die Kreuzigung tun die Evangelien mit den kurzen Worten ab *crucifixerunt eum,* und auch von Joseph von Arimathia berichtet Matth. 27, 58 nur kurz *accessit ad Pilatum et petivit corpus Jesu.* Trotzdem scheinen mir diese beiden Stellen besonders geeignet, das übertriebene Bestreben zu kennzeichnen, für jeden kleinsten Zusatz nach einer Quelle zu suchen und so den Heilanddichter zu einem eigentlichen Gelehrten zu stempeln. Denn weder gehen die Ausführungen über die Kreuzigung, auch nicht die Erwähnung der eisernen Nägel, noch das Annageln der Füsse, über das Mass dessen hinaus, was ein gebildeter Laie, vorab aber ein Geistlicher wissen konnte — waren doch Abbildungen des Gekreuzigten schon damals in vielen Kirchen zu sehen (vgl. auch Jellinek, Zs. 40, 333), — noch auch ist der Gedanke, dass Joseph um den Leichnam bat, um ihn zu begraben, so abgelegen, dass ihn der Dichter aus Hraban entnommen haben müsste, wo er ihn unter einem Wust ziemlich unbedeutender Bemerkungen finden konnte. Schon ein Geistlicher wäre bedauernswert, der solche Weisheit

aus den Kommentaren schöpfen müsste; einem Dichter aber, dessen Ruf selbst an den Hof des Kaisers gedrungen war, in dieser ängstlichen Weise jedes Wort nachrechnen, das heisst ihn zum anfängerhaften Stümper erniedrigen.

Ich hoffe, die eben besprochenen Stellen dürften zur Genüge die Berechtigung der oben geäusserten Ansicht dargetan haben, dass die Kommentare bei weitem nicht in dem Umfange vom Dichter benützt worden seien, wie gemeinhin angenommen wird. An manchen Stellen ist der Verweis auf diese gelehrten Schriften völlig unnötig, an andern wiederum ist die Annahme ihrer Benützung ganz unsicher. Diese Unsicherheit des Urteils rührt gewiss grossenteils davon her, dass die Kommentare jener Zeit neben tiefsinnigen mystisch-allegorischen Auslegungen oft auch die allereinfachsten und nächstliegenden Bemerkungen zum evangelischen Text bieten — Gedanken, die wir füglich für Gemeingut der gebildeten Geistlichkeit halten dürfen, deren Vorhandensein im Heliand darum auch nicht für die Benützung eines bestimmten Kommentars zeugen kann. Für solche einfache Zusätze eine gelehrte Schrift als Quelle anzunehmen, ist namentlich an solchen Stellen bedenklich, wo der Dichter eine grosse künstlerische Freiheit und Selbständigkeit in der Anordnung seines Stoffes an den Tag legt. Als besonders deutliches Beispiel führe ich hier aus der Erzählung vom Zinsgroschen v. 3819—29 an. Nachdem der Anfang ziemlich genau nach Matthäus erzählt ist, heisst es hier von Christo:

Het he tho forð dragan
to scauuonne the scattos, „the gi sculdige sind
an that geld geben“. Judeon drogun
enna silubrinna forð: sâhun manage to,
huo he uuas gemunitod: uuas an middien skin
thes kesures biliði — that mahtun sie antkennien uuel —
iro herron hobidmal. Tho fragode sie the helago Crist,
after huemu thiu gelicnessi gilegid uuari.
Sie quaðun that it uuari uueroldkesures
fan Rumuburg, „thes the alles theses rikes habad
geuuald an thesaru uueroldi“.

Für die Beschreibung des Geldstückes wird Hrab. zu Matth. 22, 19 als Quelle angeführt ***hoc est genus nummi quod . . habebat imaginem Cæsaris.*** Gerade hier aber besteht nun m. E. für die Annahme einer solchen Benützung des Kommentars nicht die geringste Sicherheit; denn einem Dichter, der es so geschickt versteht, die Beschreibung der Münze künstlerisch in die Erzählung einzuflechten, werden wir doch auch zutrauen müssen, dass er aus der Frage Jesu ***Cuius est imago hæc?*** die einfachsten Schlüsse ziehen konnte, zumal ja auch seine Beschreibung der Münze nicht mehr bietet, als was er aus eigener Anschauung wusste.

Nur kurz hinweisen will ich ferner auf eine ähnliche Stelle in Fitte 39, worin nach Matth. 17, 24 ff. erzählt ist, wie die Zöllner in Kapernaum von Petrus den Zinsgroschen für seinen Herrn verlangen. Die kurzen Worte ***magister vester non solvit didragma?*** sind hier v. 3185—95 zu einer längern Rede erweitert, und es lässt sich nicht leugnen, dass manches, was Hraban dazu anmerkt, sich mit den Ausführungen des Dichters berührt, so dass die betr. Stelle im Kommentar wohl zu den wesentlichsten Zusätzen des Dichters Anlass gegeben haben könnte, wenn auch keine genaue Übereinstimmung zwischen beiden besteht. Wenn wir nun aber sehen, wie der Dichter hier mit seinem Stoffe wieder sehr frei schaltet, indem er aus dem verachteten Zöllner einen angesehenen kaiserlichen Beamten macht, indem er dann ferner die Frage Christi Matth. 17, 24 ***Quid tibi videtur, Simon?*** u. s. w. weglässt, vielleicht weil sie ihm im Zusammenhang unwesentlich schien oder nicht recht verständlich war, und endlich indem er den Petrus in den Kinnladen des Fisches

nicht einen Stater, sondern mehrere Goldmünzen finden lässt, wird doch auch die Benützung Hrabans an ersterer Stelle wieder zweifelhaft. Auch zu den allgemeinen Ermahnungen, dem weltlichen Herrn Steuern zu zahlen, mit denen der Dichter diesen Abschnitt schliesst, gab der Kommentar keinen Anlass.

Endlich sei hier noch eine Stelle erwähnt, die wie ich meine, zeigen kann, dass auch Sievers dem Dichter gelegentlich dadurch Unrecht tut, dass er geradezu die poetisch gestaltete Ausführung des biblischen Textes für einen Zusatz ansieht und sie durch einen Verweis auf die Kommentare erklären zu müssen glaubt. In Fitte 48 f. wird nach Tatian 135 die Auferweckung des Lazarus erzählt: v. 4045—51 geben nach Joh. 11, 24 die Worte der Martha wieder *scio quia resurget in resurrectione in novissima die.* Darauf folgt nun die Antwort Christi:

v. 4051 ff. *Tho sagde rikeo Krist*
theru idis alomahtig oponun uuordun,
that he selbo uuas sunu drohtines,
bediu ia lif ia lioht liudio barnon
te astandanne: „nio the sterben ni scal,
lif farliosen, the her gilobid te mi:
thoh ina eldibarn erdu bithekkien,
diapo bidelben, nis he dod thiu mer:
that flesk is bifolhen, that ferah is gihalden.
is thiu scola gisund“.

Mir scheint, der Dichter bietet hier nicht mehr als Joh. 11, 25 f., aber das in künstlerisch freier und poetisch anschaulicher Weise: *Ego sum resurrectio et vita: qui credit in me, etiamsi mortuus fuerit, vivet et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in æternum.* Sievers, der irrtümlicherweise den durch Sperrdruck ausgezeichneten Satz unter den Quellennachweisen aufzuführen unterlässt, verweist dazu auf Alcuin zu Joh. 11. 26. *Hoc est . . . . si morietur ad tempus propter mortem carnis, non morietur in æternum propter vitam spiritus et immortalitatem resurrectionis.* Ich sehe aber gar nichts, was irgendwie einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Stellen wahrscheinlich machen könnte, ja was uns überhaupt nötigen könnte, hier einen gelehrten Zusatz zu konstatieren.

Trotz alledem ist die Tatsache unbestreitbar, dass manche Ausführungen des Dichters von gelehrten Quellen abhängig sind, und dass er in seinen Zusätzen vielfach Gedanken verwendet, die den Kommentaren entnommen sind. Freilich ist die Wiedergabe dieser entlehnten Gedanken nur höchst selten genau, an den meisten Stellen weicht sie ab, oft sogar in wesentlichen Punkten. So ist es nicht zu verwundern, wenn Windisch, Grein, Sievers und Jellinek gelegentlich ganz verschiedene Stellen aus den Kommentaren als Quelle für eine einzige Äusserung des Dichters betrachten. Dies rührt freilich nicht nur von der Art der Behandlung durch den Dichter her, sondern es hängt zum grossen Teil auch damit zusammen, dass die Kommentare selbst vielfach von einander abhängig sind, und dass sie auch sonst, wie es ja nicht anders sein kann, zum biblischen Text oft das Gleiche oder doch Ähnliches anmerken.[1]) Als Beispiel für die freie und selbständige Art, wie der Dichter oft die Gedanken der Kommentare wiedergibt, seien hier die Ausführungen erwähnt, womit er v. 1221—41 das Zuströmen des Volkes zu Jesu motiviert (Jellinek Zs. 36, 171).

[1]) Wie weit diese Übereinstimmung des Inhalts reicht, zeigt wohl am besten der Umstand, dass es Kauffmann Z. f. d. Ph. 32, 512 ff. anscheinend gelungen ist, an Hand zahlreicher Stellen den Nachweis zu erbringen, dass der Dichter den Matthäuskommentar des Paschasius Radbertus benützt habe, bezw. dessen Vorarbeiten (!) zu seinem Kommentar, da dieser selbst, sicher wenigstens zum grössten Teile, erst nach der Vollendung des Gedichts geschrieben ist.

Hraban zählt zu Matth. 4. 25 vier Klassen von Menschen auf, die Christo nachfolgen: *una pars eorum qui fide et dilectione cœlesti adhaerebant ministerio . . . Secunda erat invalidorum et infirmorum . . . . Tertia pars erat quos sola fama . . ad dominum venire compellebat . . Quarta illorum erat qui . . opus domini dehonestare volebant.* Der Dichter klassifiziert das Volk in ähnlicher Weise, er zählt aber nur drei Gruppen auf, von denen die zweite und dritte der vierten und ersten bei Hraban entsprechen: für die erste dagegen fehlt es im Kommentar an einer Entsprechung: es sind dies die Hungrigen, die den Herrn um Speise und Trank bitten wollen. Auf Grund ähnlicher Beobachtungen hat Jellinek A. f. d A. 21, 214 geradezu die Überzeugung ausgesprochen, die gewöhnlich verglichenen Kommentare Bedas, Hrabans und Alcuins könnten nicht wohl die Quellen des Dichters gewesen sein.[1]) Er hat auch (Z. f. d. A. 36, 168 ff.) in sehr verdienstlicher Weise eine grosse Zahl von bemerkenswerten Stellen, die über den evangelischen Text hinausgehen, zusammengestellt: zu vielen dieser Erweiterungen haben die eben genannten Kommentare keinen Anlass geben können, zu manchen hat sich bis jetzt überhaupt keine Quelle nachweisen lassen, ja einzelne davon setzen sich mit den Kommentaren in direkten Widerspruch. Das frappanteste Beispiel für die letztere Erscheinung ist v. 293 ff., wo es von Maria heisst:

Sagda them siu uuelda,
that sie habde giocana thes alouualdon craft
helag fon himile.

Dies steht in direktem Gegensatz zu dem, was Hraban zu Matth. 1, 18 bemerkt: *Inventa est in utero habens de Spiritu sancto, a nullo videlicet alio quam Joseph, qui licentia maritali futuræ uxoris pene omnia noverat.* Dass die Äusserung des Dichters aus irgend einem Kommentar stammen sollte, scheint mir völlig ausgeschlossen.[2]) Ein solcher selbständiger Zusatz lässt uns erkennen, was wir ihm ohne Zweifel auch sonst etwa zutrauen dürfen; er kann uns aber zugleich auch zeigen, dass wir nicht nötig haben, soweit zu gehen wie Jellinek und etwa neuen, bis jetzt verschollenen Werken nachzuspüren, die unser Dichter benutzt haben könnte. Wenn auch die Möglichkeit, dass noch andere, uns vorderhand unbekannte Kommentare verwertet sein könnten, nicht von vornherein zu leugnen ist, so können uns doch die mannigfachen kleinern und grössern Abweichungen des Heliand von den Kommentaren nicht zu dieser Annahme nötigen. Denn wenn wir gesehen haben, wie schon der biblische Text mancherlei Veränderungen erfahren hat, und wie dem Dichter gelegentlich in bekannten Erzählungen Irrtümer passiert sind, so werden wir ohne weiteres erwarten müssen, dass es mit den gelehrten Zusätzen nicht anders bestellt sei. Auch das spricht aber gegen eine direkte Benützung der Kommentare und verträgt sich sehr wohl mit unserer Annahme, dass der Dichter ein Laie gewesen, der den biblischen Stoff und, wo es nötig schien, auch die zugehörigen Erläuterungen und Erklärungen von einem Geistlichen übermittelt erhielt. Dabei ist es natürlich nicht ausgeschlossen, dass der Geistliche selbst, der dem Dichter in der Regel wohl nur das Allernötigste aus den Kommentaren mitteilte, kleine Zusätze machte oder sich kleine Änderungen erlaubte, wenn er dadurch den biblischen Vorgang dem Laien deutlicher machen zu können glaubte. Dieser eine Punkt nämlich scheint mir von grosser Wichtigkeit: die umfänglichern, wirklich deutlich erkennbaren, gelehrten Zusätze finden sich fast stets da, wo die biblische Erzählung eine kurze Erläuterung brauchte, um den Hörern verständlich zu werden. Im einzelnen freilich zu

[1]) Auf eine Diskussion der von Jellinek (Z. f. d. A. 36, 183 ff. 40, 333 ff.) gegen die Benutzung Hrabans und Alcuins vorgebrachten Bedenken einzutreten, liegt ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit. Die Annahme einer Benützung Alcuins scheint mir allerdings auf schwachen Füssen zu stehen.

[2]) Die Stelle ist ohne Zweifel nach dem oben (S. 15 f.) angedeuteten Gesichtspunkt zu beurteilen.

bestimmen, welche Stellen für die Sachsen des 9. Jahrhs. einer Erklärung besonders bedürftig waren, ist uns heute kaum mehr möglich; doch lässt sich der Anlass, der den Dichter oder seinen Berater zu solchen Zusätzen bewog, noch vielfach feststellen, und im ganzen dürfen wir gewiss annehmen, dass manches, was uns heute selbstverständlich vorkommt, dies zu jener Zeit nicht gewesen ist; wir müssen darum solche zugefügten Erläuterungen öfter erwarten, als sie etwa für einen heutigen Bibelleser nötig sind. So sind also diese Zusätze durchaus aus dem praktischen Bedürfnis zu erklären, den Hörern den fremdartigen Stoff recht verständlich zu machen und ihnen gelegentlich auch die praktischen Konsequenzen der Lehren Christi vor Augen zu stellen. Das schlagendste Beispiel für letzteres bieten die Ausführungen des Dichters über Matth. 10, 10 *dignus enim est operarius cibo suo*

v. 1858 ff. *Neo gi umbi iuuuan meti ni sorgot*
leng umbi iuuua lifnare, huand thene lereand sculun
fodean that folcscepi: thes sint thea fruma uuerða,
leoblikes lones, the hi them liudiun sagad.
Uuirðig is the uurhteo, that man ina uuel fodea,
thana man mid mosu, the so managoro scal
seola bisorgan endi an thana sið spanen
gestos an godes uuang. That is grotara thing,
that man bisorgan scal seolun managa,
huo man thea gehalde te hebenrikea,
than man thene lichamon liudibarno
mosu bimorna. Bethiu man sculun
haldan thene holdlico, the im te hebenrikea
thene uueg uuisit endi sie uuamscadun,
feondun uuilfahit endi firinuuerc lahid,
suara sundeon.

Diese Ausführlichkeit ist um so bemerkenswerter, als Hraban zur Stelle und Beda zu Luk. 9, 3 nur kurze Andeutungen in dieser Richtung bieten: Hraban *Sic eos mittebat, ut eis hæc deberi monstraret ab illis quibus evangelium credentibus annuntiarent;* Beda *Hoc ergo ordinans dominus . . . . iis, qui evangelium adnuntiant de evangelio vivere, illa apostolis loquebatur, ut . . non portarent huic vitae necessaria . . . Ideo posuit „nec virgam“ ostendens a fidelibus suis omnia deberi ministris suis, nulla superflua requirentibus.*

Einige Beispiele mögen die verschiedenen Beweggründe veranschaulichen, die den Dichter oder seinen Berater zu erläuternden Zusätzen veranlasst haben können. Er sucht zunächst die Lücken der evangelischen Geschichte auszufüllen (vgl. auch S. 9 Anm.); so motiviert er z. B. v. 840—58 die Untätigkeit Christi bis zu seinem dreissigsten Jahr mit einigen Bemerkungen, zu denen Beda entweder direkt (zu Luk. 3, 23) oder durch Vermittlung Hrabans (zu Matth. 3, 13) wenigstens Andeutungen gab. Ferner ist er bemüht, das Eintreten auffallender Ereignisse zu begründen; einen anschaulichen Beleg dafür gewährt die Erzählung von den 3 Magiern, bes. v. 560 f. Das Wort derselben (Matth. 2, 2) *Ubi est qui natus est rex Judeorum? vidimus enim stellam eius in oriente* u. s. w. verlangte, wenn es nicht unklar bleiben sollte, eine Erläuterung. Die nötigen Anhaltspunkte dazu bot Hraban;[1] aber die Ausführung ist völlig frei und selbständig, sie ist zum grossen Teil des Dichters Eigentum. Wenn auch, was er hier berichtet, im wesentlichen der kirchlichen

[1] Des folgenden wegen merke ich hier an, dass die Predigt Haimos *In epiphania domini* (Migne, Patrologie 118, 107 ff.) nicht benutzt ist.

Tradition folgt (vgl. Schade in d. Ausg. des Liber de infantia, Königsberg 1869 S. 30 ff.), so sind doch die Einzelheiten vielfach seine Erfindung, so vor allem der schöne Zug, dass Bileam auf dem Todbette sein ganzes Geschlecht versammelt und ihnen seine Weissagung gewissermassen als ein Vermächtnis hinterlässt. Es verdient übrigens noch angemerkt zu werden, dass der Dichter Bileam nicht mit Namen nennt, was jedenfalls in derselben Weise zu beurteilen ist, wie das Fehlen der Namen Elisabeth, Zacharias u. a. (S. 14). Ferner ist hier zu nennen die eigentümliche Motivierung der Juden v. 5198—200, warum sie niemand töten dürfen, die sichtlich mit Alcuin (zu Joh. 18, 31) übereinstimmt, und endlich v. 5379—94 die ausführliche Begründung des Stillschweigens Jesu vor Pilatus, wozu Hraban (zu Matth. 27, 12 u. 14) die nötigen Andeutungen gab.

Eine kurze Erläuterung bedurften dann solche Episoden, die geeignet sein konnten, die heiligen Personen in den Augen der Sachsen herabzusetzen. So setzt der Dichter v. 1032 ff. im wesentlichen in Übereinstimmung mit Hraban auseinander, warum sich Christus von dem Teufel versuchen liess, und ebenso v. 5023 ff., nach Beda und Hraban, warum gerade Petrus den Herrn verleugnen musste, den doch Gott zum Herrn über die Christenheit bestimmt hatte.

Am allerhäufigsten aber betreffen solche Zusätze schwer verständliche Worte Jesu; die Bergpredigt bietet dafür mehrere Belege. So war z. B. die Ermahnung Matth. 5, 29 f. nicht ohne weiteres verständlich; der Dichter erläutert sie v. 1492 ff. in einer für die Verhältnisse der damaligen Zeit sehr praktischen Weise, und seine Erklärung folgt durchaus derjenigen der Kommentare.[1]) Ebenso musste den Zuhörern der Widerspruch zwischen dem strikten Verbot Christi „du sollst nicht schwören" (v. 1507 ff.) und der Praxis, selbst der Kirche, auffallen; die Belehrung über dieses Gebot v. 1514 ff., die sich an Hraban anlehnt, war also nötig.

Ferner verlangten die wenigen vom Dichter aufgenommenen Gleichnisse, zu denen das Evangelium nicht selbst die Auslegung bot, unbedingt eine Erklärung, so vor allem das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Fitte 42, v. 3409 ff.), an dessen Verständnis zu einer Zeit, da die Missionstätigkeit unter den Sachsen wohl kaum ganz abgeschlossen war, umsomehr gelegen sein mochte, als die daraus gezogenen Lehren sich praktisch verwerten liessen. Die Auslegung des Gleichnisses ist die damals übliche, wie sie auch Hraban gibt; möglicherweise sind darin auch wie in der folgenden 44. Fitte (s. S. 33) Gedanken aus einer Predigt Haimos benützt (Homil. de temp. XIX, Migne 118, Sp. 154). Denn dieser gibt, ähnlich wie der Dichter, eine kurze Charakterisierung der Tätigkeit der verschiedenen Menschenalter vor und nach ihrer Bekehrung. Besonders schön ist dem Dichter die Schilderung des unglücklichen Alten geraten (v. 3493 ff.), der sich erst in elfter Stunde bekehrt und der nun täglich seine Sünden beklagt; den Anstoss dazu könnte eine kurze Andeutung Haimos gegeben haben (a. O. Sp. 157 c): *Si quis vero ita negligens et desidiosus fuerit, ut etiam in senectute a bono opere torpeat, saltem in decrepita ætate iam resipiscat . . . et præterita mala fletibus diluat et prout protest bonis operibus invigilet.* Beachtenswert

[1]) Die Erklärung wird hier, wie sonst öfter, mit einem umständlichen *that menid* angefügt und zwar so, dass der Dichter Jesum seine Worte selbst erklären lässt; vgl. Jellinek A. f. d. A. 21, 214. Jostes vermutet wohl mit Recht (Zs. 40, 364), dass diese Formel von der Art herrühre, wie dem Dichter sein Stoff vorgetragen worden sei. Übrigens sei hier noch besonders erwähnt, dass der Dichter gelegentlich auch Worte Jesu selbst, sofern sie die Deutung eines vorangehenden enthalten, nicht anders einleitet als hier die kirchliche Erklärung: so v. 1750 zu Luk. 6, 45, welche Stelle als Erklärung von Matth. 7, 17 f. gefasst wird. Wir werden daraus wohl schliessen dürfen, dass dem Dichter, der ja die verschiedenen Bücher nicht selber nachsehen konnte, nicht immer bewusst war, wie weit die Worte der Bibel reichten und wo die Ausführungen der Kommentare einsetzten. Wie er dagegen eine gelehrte Erklärung einleitet, wenn er sie als solche kennt, zeigt z. B. v. 3444 f. *Than uualdandi Crist menda im thoh mera thing.*

ist auch, dass der Dichter und ebenso der Prediger mit einem Preise der Barmherzigkeit Gottes fortfahren: 3502 f. *so egrohtful is, the thar alles geuueldid: he ni uuili enigumu irminmanne faruuernien uuillean sines;* und ähnlich Haimo (157 d): *Piissimus et misericordissimus deus etiam in servitute conversos non respuit nec contemnit, sed benignissima pietate suscipit et amplectitur.*

Endlich finden wir solche Zusätze, um kurze, für einen Laien nicht ohne weiteres verständliche Andeutungen des Textes auszuführen. So wird v. 3856 ff. auseinandergesetzt, inwiefern die Juden Christum versuchten, als sie ihn fragten, was mit der Ehebrecherin geschehen solle. Den Anlass zu diesem Zusatz gab der biblische Bericht selbst (Joh. 8, 6 *hæc autem dicebant temptantes eum, ut possent accusare eum*), die Ausführung desselben berührt sich mit derjenigen Bedas bezw. Alcuins, ist aber doch wieder durchaus frei und selbständig gehalten. Namentlich ist zu beachten die eigentümliche Abweichung in v. 3860 ff., worin der Dichter den Juden eine ihnen fremde Ansicht naiv unterschiebt.[1])

ef he sie than heti libu binimen
thea magad fur theru menigi, than uueldin sie queden, that
he so mildiene hugi
ni bari an is breostun, so scoldi habbien barn godes.

Nach Alcuin war eventuell der Zweck der Juden *ut si et ipse hanc lapidandam decerneret, deriderent eum quasi misericordiæ quam semper docebat oblitum.*

In diesem Zusammenhang ist schliesslich auch noch die Einleitung des Gedichtes v. 1—37 zu erwähnen, die an den Prolog des Lukasevangeliums anknüpft und die die kurze Andeutung *multi conati sunt ordinare narrationem* u. s. w. im Anschluss an Beda zu einer ausführlichen Erörterung über die verschiedenen Versuche, Christi Taten aufzuzeichnen, in erster Linie über die vier Evangelisten benützt. Dieser Anfang scheint mir in mancher Beziehung von Wichtigkeit zu sein. Ich kann mir kaum denken, dass ein epischer Dichter, wenn er sich seinen Stoff selbst ausgewählt hätte, aller epischen Art zum Trotz das Gedicht mit einer so trockenen und lehrreichen Erörterung begonnen haben sollte, die noch dazu mit der Geschichte seines Helden in keinem Zusammenhange stand. Für den „unpoetischen“ geistlichen Berater dagegen mögen andere Rücksichten massgebend gewesen sein, vorab der Wunsch, die Zuverlässigkeit des evangelischen Berichtes recht hervorzuheben. Die Schwierigkeit, dass die ersten Verse des Lukas sich zur Wiedergabe am Anfang eines Epos nicht eigneten, scheinen andere Dichter bemerkt zu haben: speziell Juvencus beginnt seine Erzählung gleich mit Luk. 1, 5, nachdem er eine kurze Einleitung eigener Erfindung vorausgeschickt hat, der der Gedanke zugrunde liegt, dass bedeutende Gedichte nicht nur die Ereignisse vergangener Zeiten, sondern auch den Namen des Dichters vor Vergessenheit bewahren, dass also auch er, der nun die Taten Christi besingen wolle, auf ewigen Ruhm hoffen dürfe. Mir scheint, schon dieser eine tiefgreifende Unterschied spreche deutlich dagegen, dass die *historia evangelica* des Juvencus dem Helianddichter, wie Schönbach annimmt, als Vorbild gedient habe (s. S. 19 f.).

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass die Art und Weise, wie die Ausführungen der Kommentare im Heliand verwertet sind, sich wohl mit der Annahme verträgt, der Dichter sei ein des Lateins unkundiger Laie gewesen, der seinen Stoff von einem Geistlichen übermittelt erhielt. Denn abgesehen davon, dass diese Schriften lange nicht in so ausgedehntem Umfange, als man gewöhnlich annimmt, benutzt sind, finden sich einesteils die gelehrten Zusätze fast regelmässig da, wo sie zum Verständnis des Laien nötig scheinen, und anderenteils sind die Ansichten der Kommentatoren fast durchweg sehr frei und oft recht ungenau

[1]) Ähnliche Beispiele verzeichnet Jostes a. O. 364; vgl. auch S. 18.

wiedergegeben. Die Abweichungen sind dabei nicht selten derart, dass sie Befremden erregen müssten, wenn der Dichter wirklich persönlich bei der Arbeit den Kommentar hätte einsehen können. Gelegentlich mag ja freilich auch schon der beratende Geistliche einzelne Änderungen verschuldet haben; wie die Verhältnisse lagen, konnte es ihm weniger auf eine ganz genaue Wiedergabe der Ausführungen Bedas oder Hrabans ankommen, als darauf, dass der biblische Vorgang den sächsischen Zuhörern recht verständlich wurde. Eigentliche Gelehrsamkeit macht sich jedenfalls, im Gegensatz zu Otfrids Werk, im Heliand nirgends breit ausser an einer Stelle, von der gleich die Rede sein muss.

Gerne möchte man sich nun auch ein Bild machen von dem Zusammenwirken des Dichters und seines geistlichen Beraters; doch kommen wir hier nicht über unsichere Vermutungen hinaus. Ich halte aber dafür, dass die einfachste Art, sich die Vermittlung des biblischen Stoffes an den Laiendichter vorzustellen, auch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Schon darum dürfte die Annahme Jostes' (Z. f. d. A. 40, 365), der Dichter habe eine Reihe von Predigten als Grundlage benützt, wenigstens in dieser Allgemeinheit mit Bestimmtheit abzuweisen sein. Der Beweis dafür ist dem Kapitel über die Blinden in Jericho (Fitte 44) zu entnehmen, das, wie Jostes a. O. selbst betont, völlig aus der Masse des übrigen herausfällt. Im Heliand sind im ganzen die biblischen Geschichten einfach erzählt; die Predigten jener Zeit enthalten aber fast alle mystisch-allegorische Auslegungen der biblischen Ereignisse. Nur in dieser 44. Fitte gibt auch der Dichter eine allegorische Deutung des ganzen Vorganges, und für diesen Abschnitt steht nun auch m. E. die Benützung einer Predigt durchaus sicher. Schon Jellinek hat dies vermutet und darauf aufmerksam gemacht (A. f. d. A. 21, 218), dass sich gerade in dieser kurzen Partie die zwei einzigen Ermahnungen ans Publikum finden, die es zur Aufmerksamkeit anspornen sollen:

v. 3619 ff. *Ok mag ik giu gitellien, of gi thar to uuilliad*
huggien endi horien, that gi thes heliandes mugun
craft antkennien u. s. w.

und v. 3661 ff. *Horiad nu, huo thie blindun, sidur im gibotid uuard,*
that sie sunnun lioht gesehen mostun,
huo sie tho dadun.

Dass solche Wendungen und Mahnungen für eine Predigt durchaus passend sind, ist klar, und nun hat ferner Jellinek (Zs. 36, 174), einer Andeutung Schönbachs folgend, auf eine Predigt Haimos von Halberstadt hingewiesen, die sich speziell mit den Ausführungen des Dichters v. 3629 ff. besser deckt als der von Sievers verglichene Kommentar Bedas. Diese Predigt (homil. de temp. XXIII) über Lukas 18, 31 ff. oder genauer der zweite Teil derselben über Luk. 18, 35—43 (Migne Bd. 118, Sp. 176 ff.) möchte ganz wohl überhaupt die Quelle für diese Fitte gewesen sein, denn sie berührt sich nicht nur an der einen Stelle, sondern an mehreren genauer mit den Ausführungen des Dichters als Beda, wenngleich natürlich nicht zu leugnen ist, dass auch dieser im wesentlichen damit übereinstimmt. Die wichtigste Stelle ist diejenige, die schon Jellinek hervorgehoben hat; der Dichter führt hier, um die Bedeutung Jerichos für unsre Geschichte darzutun, folgendes aus:

Ok mag ik giu gitellien . . .
v. 3624. *. . . bihuin thiu marie burg*
Hiericho hetid, thiu thar an Judeon stad
gimacod mid murun: thiu is aftar themu manen ginemnid,
aftar themu torhten tungle: he ni mag is tidi bimiden,
ac he dago gehuilikes dnod oderhueder,
uuanod oftho uuahsid. So dod an thesaru ueroldi her,

an thesaru middilgard menniscono barn:
farad endi folgod, frode sterbad,
uuerdad eft iunga aftar kumane,
uueros anuahsane, unttat sie eft uurd farnimid.

Bei Beda ist Jericho ein Symbol der Welt, weil der abnehmende Mond ein Bild der Hinfälligkeit des Menschengeschlechtes ist: *luna in sacro eloquio pro defectu ponitur carnis, quia dum menstruis momentis decrescit, defectum nostræ mortalitatis designat.* Dagegen stellt auch Haimo das Wachsen und Abnehmen des Mondes mit dem Geborenwerden und Sterben der Menschen in Parallele (a. O. Sp. 176 c.): *Luna quippe, quæ menstruis horis crescit et decrescit, in scripturis aliquando defectum mortalitatis nostrae desinuat, quia crescimus nascendo, decrescimus moriendo.* Zudem ist zu beachten, dass in der Predigt gerade vorher bei der ersten Nennung Jerichos daran erinnert wird, wie die Stadt durch Josua zerfallen und hernach unter dem König Ahab wieder aufgebaut worden sei: eine Erinnerung daran enthält vielleicht die schon oben (S. 20/2) erwähnte kurze Schilderung 3624 ff. Endlich ist es wohl nicht zufällig, dass sich die Ermahnung ans Publikum v. 3661 f. in der Predigt, wenn auch nicht an genau entsprechender Stelle, so doch ganz in der Nähe zum Teil mit denselben Worten wiederfindet: *Sed quid caecus fecerit, audiamus* (Sp. 178 b).

Diese letzte Stelle scheint mir jeden Zweifel daran, dass die Ausführungen dieser Fitte auf einer Predigt beruhen, auszuschliessen; auch sehe ich nichts, was gegen die Annahme, dass eben diese Predigt Haimos zugrunde liege, sprechen könnte.[1] Daraus aber nun allgemeine Schlüsse zu ziehen über die Art, wie das ganze Gedicht entstanden sein könnte, halte ich nicht für gestattet. Gerade weil dieser Abschnitt, der deutlich auf einer Homilie beruht, sich so völlig von dem ganzen übrigen Werke unterscheidet, halte ich die Vermutung Jostes', dass Predigten die Grundlage des Gedichtes im allgemeinen gebildet haben könnten, für verfehlt. Warum gerade für diese Partie eine solche mystisch-allegorische Auslegung beliebte, entgeht uns; es ist aber wohl möglich, dass zufällige Umstände die Benützung dieser Predigt veranlasst haben. Dass nämlich nicht von Anfang an die Absicht bestand, die Heilung der Blinden in der Weise auszudeuten, wie es nachher geschah, scheint mir durch den von Jellinek Zs. 36, 173 f. treffend hervorgehobenen Widerspruch erwiesen, der zwischen der Erzählung in Fitte 43 (nach Matth.) und ihrer Auslegung in F. 44 (nach Lukas) in einem wesentlichen Punkte besteht. Bei Matthäus heilt Christus die zwei Blinden beim Auszug aus Jericho, nach Lukas (den einen Blinden) beim Einzug in die Stadt. Nach den Auslegungen des Lukastextes bedeutet nun die bei der Annäherung an die Stadt vorgenommene Heilung des Blinden, dass das Kommen Jesu in die Welt der in der Finsternis des Todes sitzenden Menschheit die Erlösung bringe. Den zwischen dieser Deutung und der Erzählung nach Matth. bestehenden Widerspruch scheint freilich der Dichter gar nicht bemerkt zu haben (vgl. v. 3634 ff.); ich glaube aber doch, dass diese Inconcinnität dem Dichter oder seinem Berater hätte auffallen müssen, wenn wirklich die Komposition des ganzen Werkes und speziell dieser Szene von vornherein an Hand der Kommentare reiflich überlegt worden wäre; es hätte ihn ja dann auch nichts hindern können, die betreffende Begebenheit nach Lukas zu berichten.

Im Gegensatz zu der von Jostes vermuteten Arbeitsweise stelle ich mir vor, dass eine eigentliche Unterweisung des Dichters in der biblischen Geschichte durch einen Geist-

[1] Die Möglichkeit, dass Haimos Kommentare oder Homilien für die Quellenfrage heranzuziehen seien, hat schon Wrede (Z. f. d. A. 43, 350) angedeutet. Ich glaube aber nicht, dass die Benützung einer oder vielleicht zweier Predigten Haimos für seine Ansicht von der südostsächsischen Heimat der altsächsischen Bibeldichtung ins Gewicht fallen kann.

lichen stattgefunden hat: partienweise (vgl. S. 6 u. 29) wird dieser den Stoff vorgetragen haben, manche Erzählung mag er seinem Zuhörer schon gekürzt, manches weniger Wichtige oder schwer Verständliche überhaupt nicht mitgeteilt haben. In Rede und Gegenrede mochten dabei diejenigen Stellen, die einer weiteren Erläuterung bedürftig erschienen, erörtert werden. In den oft wiederholten, formelhaft gebrauchten Wendungen *that menid, Krist (drohtin) menda* u. ähnl. glaubt man die Form noch zu erkennen, in der ihm diese Erklärung gegeben wurde (S. 31 Anm.). Da wir annehmen dürfen, dass nur ein gebildeter Geistlicher mit der wichtigen Aufgabe betraut worden ist, den Dichter zu seinem Werke vorzubereiten, erklärt sich auch das eigentümliche Verhältnis, in dem die Ausführungen des Gedichts zu den Kommentaren stehen, in einfacher Weise. Je nach Bedürfnis mag der Geistliche diese Schriften nachgeschlagen haben; in vielen Fällen wird ihm aber die übliche Erklärung auch ohne dies gegenwärtig gewesen sein; es verschlug ja wenig, wenn die Ausführungen der Kommentatoren auch nicht mit völliger Genauigkeit wiedergegeben wurden. So wird ohne weiteres die Tatsache verständlich, dass die Zusätze und Erläuterungen, die der Dichter gibt, nur in den seltensten Fällen genau mit den Kommentaren übereinstimmen. Der geistliche Berater wie natürlich auch der Dichter mögen an diesen Abweichungen gleichermassen Anteil haben. Auf weitere Einzelheiten hier einzutreten, hat bei dem rein hypothetischen Charakter dieser Ausführungen wenig Wert. Nur ein Punkt muss noch berührt werden. Unwillkürlich drängt sich uns wohl die Frage auf: Hat etwa der Geistliche, der dem Dichter seinen Stoff darbot, auch eine Art Kontrolle über die vollendeten Teile des Gedichtes ausgeübt? Bei dem Zwecke, den der hohe Auftraggeber verfolgte, wird man diese Frage kaum kurzweg mit Nein beantworten wollen, wenngleich sich über die Art und den Umfang derselben schon angesichts der persönlichen Rücksichten, die vielleicht genommen werden mussten, nicht einmal Vermutungen äussern lassen. Immerhin dürfen wir vielleicht in jenem ungeschickten Nachtrag zur Bergpredigt (S. 9 f.) eine Spur dieser nachbessernden Tätigkeit erkennen.

Man könnte vielleicht einwenden, dass bei dieser Art von Arbeitsteilung ein einheitliches Ganzes nicht wohl habe zustande kommen können. Doch hat schon Jostes Zs. 40, 365 bemerkt, dass für eine solche Behauptung der Beweis fehlt. Dass tatsächlich die Entstehung eines Epos auf diese Weise möglich ist, zeigt das Beispiel Wolframs von Eschenbach, der nach seinem eigenen wiederholten Zeugnis weder leſen noch schreiben konnte (Parz. 115, 27; Willeh. 2. 19 f.) und zugleich auch nur mangelhaft Französisch verstand (Wh. 237, 3 ff.). Und dabei kann ja kein Zweifel sein, dass diese französischen Romanstoffe einer solchen Bearbeitung ganz andere Schwierigkeiten in den Weg stellten als die einfachen Erzählungen der Evangelien.

An die Annahme, der Helianddichter sei ein Laie gewesen, knüpfen sich nun verschienene weitere Fragen, die ich hier nur noch kurz andeuten kann. Wenn der epische Sänger nicht von einer schriftlichen Vorlage abhängig war, sondern seinen Stoff mit künstlerischer Freiheit aus dem Gedächtnis behandelte, so dürfen wir gewiss sein Werk mit mehr Recht und grösserer Zuversicht als Quelle für unsere Kenntnis des deutschen Altertums benützen, als es nach der bis jetzt herrschenden Ansicht oft scheinen wollte; doch bin ich nicht in der Lage, hierüber genauere Beobachtungen mitzuteilen. Ferner scheint es mir höchst wahrscheinlich, dass die verschiedenen Differenzen in der Sprache des Heliand wenigstens zum Teil auf dialektische Unterschiede zwischen der Sprache des Dichters und derjenigen des Schreibers zurückzuführen sein dürften. Denn dass der Dichter, ein alter scop, hätte lesen und seine Verse selbst aufzeichnen können, scheint mir an sich wenig wahrscheinlich und durch die oben S. 6 verzeichnete Stelle (v. 5344 ff.) so gut wie ausgeschlossen, da jener Irrtum doch wohl voraussetzt, dass er die fertigen Partien nicht rasch durch-

sehen konnte. Etwas Sicheres über den sprachlichen Anteil des ersten Schreibers an der überlieferten Form des Gedichtes dürfte sich freilich nicht feststellen lassen, und ebenso wenig können wir entscheiden, ob es der geistliche Berater des Dichters gewesen ist, der auch die erste Niederschrift angefertigt hat. Endlich sei noch auf die Möglichkeit hingewiesen, dass gewisse, C und M gemeinsame Fehler der Ueberlieferung, z. B. in v. 628, 849, 1081 u. a. schon dieser ersten Aufzeichnung angehören; so vielleicht auch der nur in C überlieferte Vers 19, den ein Geistlicher dadurch verderbt zu haben scheint, dass er die Evangelisten in der üblichen Reihenfolge aufzählt, statt in einer freieren durch den Stabreim verlangten Folge.

Inhaltsübersicht.





